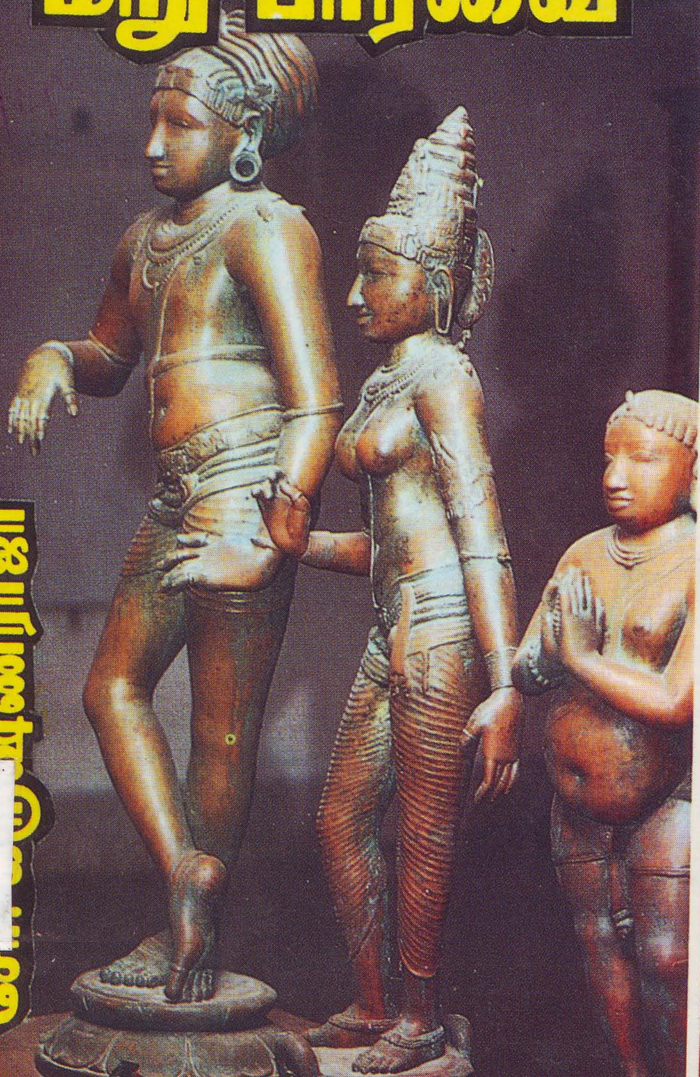
சைவ சித்தாந்தம் மறு பார்வை



சைவசித்தாந்தம் - மறுபார்வை

சோ. கிருஷ்ணராஜா
மெய்யியற் துறை, யாழ்ப்பாணப் பல்கலைக்கழகம்
இலங்கை

பூபாலசிங்கம் புத்தக சாலை
340, செட்டியார் தெரு,
கொழும்பு - 11.
தொலைபேசி: 422321

4, பஸ் நிலையம்
யாழ்ப்பாணம்

முதற் பதிப்பு : 1998

©

விலை: ரூ. 25/-

Title	:	SAIVASIDDHANTHAM - MARUPARVAI
நூலின் பெயர்	:	**சைவசித்தாந்தம் - மறுபார்வை**
Subject	:	SAIVASIDDHANTHA PHILOSOPHY
ஆசிரியர்	:	பேராசிரியர் **சோ.கிருஷ்ணராஜா**
Author	:	Professor S. KRISHNARAJAH
No. of Pages	:	96
Paper	:	11.6 Kg. Creamwove
Types	:	11 Point
Binding	:	Art Board
Price	:	Rs.25/-
Publisher	:	POOPALASINGAM BOOK DEPOT 340, Sea Street Colombo - 11.
In India	:	KUMARAN PUBLISHERS 79, 1st Street, Kumaran Colony Vadapalani, Chennai - 600 026.
Typeset by	:	Sumathi Lasers, Chennai - 600 006. Phone: 8523424
Printed by	:	

ஏ.ஜே. கனகரட்னா'விற்கு
சமர்ப்பணம்

பொருளடக்கம்

முன்னுரை

சைவ சித்தாந்தம் என்ற நூற்பொருள் தொடர்பாகச் சமீப காலங்களில் வெளிவந்த நூல்களிலிருந்து சற்று வேறுபட்ட பார்வையில் இந்நூலமைவதால் "மறுபார்வை" என்ற பெயரைப் பெறலாயிற்று. சைவத்தை ஒரு நம்பிக்கையாகவும், சைவசித்தாந்தத்தை அந்த நம்பிக்கையை அறிவுபூர்வமாக ஒழுங்குபடுத்தித் தரும் மெய்யியற் சிந்தனையாகவும் புரிந்து கொள்ளுதலே சமகால அறிவுநிலைக்கு உகந்ததொரு பார்வையாகும். அதை விடுத்து ஆய்வறிவற்ற நம்பிக்கையாகப் புலமையாளர்களை நோக்கி முன்வைக்கப்படும் எடுத்துரைப்புகள் விஞ்ஞானபூர்வமான சொல்லாடலிற்கு உகந்ததொரு துறையாக சைவசித்தாந்தத்தை ஒருபொழுதும் வளர்த்தெடுக்கப் போவதில்லை.

ஏலவே 'சைவசித்தாந்த அறிவாராய்ச்சியியல்' என்ற எனது நூல் இந்து கலாசார அலுவல்கள் திணைக்கழகத்தின் வெளியீடாக 1995-ல் வெளிவந்தது. அதன் தொடர்ச்சியாக வெளிவரும் இந்நூல் சைவசித்தாந்தம் தொடர்பான ஆரோக்கியமான சொல்லாடலைத் தூண்டுமாயின், அது பற்றி நூலாசிரியன் மனமகிழ்வான். விமரிசனத்திற்கு அப்பாற்பட்டவர் எவருமில்லை என்பதால் புலமையாளர்களின் அறிவுபூர்வமான விமரிசன்த்தை நன்றியறிதலுடன் வரவேற்பேன்.

இந்நூலகத்திற்கு பெரிதும் அனுசரணையாக இருந்தவர்கள் இருவர். ஒருவர் பேராதனைப் பல்கலைக்கழகத்து தமிழ்த்துறையைச் சார்ந்த இந்து நாகரிக முதுநிலை விரிவுரையாளர், நண்பர் இரா. வை.கனகரத்தினம். பல்வேறு சந்தர்ப்பங்களில் இந்நூற்பொருள் பற்றிக் கலந்துரையாடியவர். கைமாறு கருதாது கிடைத்தற்கரிய நூல்களைத்

தந்துதவியவர். இவருக்கு நூலாசிரியனின் நன்றி. மற்றவர் பூபாலசிங்கம் புத்தக வெளியீட்டாளரும், நண்பருமான ஸ்ரீதரசிங் அவர்கள். இவரது முயற்சியாலேயே இந்நூல் வெளிவருகிறது. அவரின்றேல் வாசகர்களாகிய உங்களைச் சந்திக்கும் வாய்ப்பு இந்நூலிற்கு எட்டியிராது. நண்பர் ஸ்ரீதரசிங்கிற்கு எனது நன்றி.

இறுதியாக இந்நூல் எவருக்குச் சமர்ப்பிக்கப்படுகிறதோ அவர் பற்றி சில வார்த்தைகள் கூறுதல் வேண்டும். இந்நூல் எனது மதிப்பிற்குரிய ஆசான்களில் ஒருவரான ஏ.ஜே. கனகரட்ணாவிற்குச் சமர்பிக்கப்படுகிறது. பல்துறை ஈடுபாடு கொண்ட புலமையாளரான இவர், இலக்கியம், விமரிசனம், பத்திரிகைத் துறை, மொழிபெயர்ப்பு எனப் பலதுறைகளினூடாகத் தமிழிலக்கியத்தில் தடம் பதித்தவர். யாழ்ப்பாண மண்ணுடன் இரண்டறக் கலந்து வாழ்பவர். யாழ்ப்பாணப் பல்கலைக் கழகத்திற் பலகாலம் பணியாற்றியவர். அவரைப் புரிந்து கொண்டவர்கள் மிகச் சிலரே. அதற்கும் ஒரு அறிவுத் தளம் வேண்டும். அதனைப் பெற்றவர்களும் வெகு சிலர். அவர்கள் பாக்கியவான்கள்.

30.07.'98 சோ. கிருஷ்ணராஜா

அத்தியாயம் - 1

தமிழின் முதலாவது பக்தியுகமும் சைவசித்தாந்தத்தின் பிறப்பும்

1. பக்தி:

பங்கிடுதல் என்ற வேர்ச்சொல்லிலிருந்து பக்தி என்ற பதம் பெறப்படுகிறது. சாதாரண பாவனையில் இச்சொல்லானது பல்வேறு தொடர்புகளின் அடிப்படையில் புரிந்து கொள்ளப்படுவதால், அதன் குறியியலர்த்தமும் இடத்திற்கிடம் வேறுபடுகிறது. அ) அர்ப்பணிப்பு, ஆ) மரியாதை, இ) பயபக்தி, ஈ) பிணைப்பு எனப் பலவாறான குறிப்பீடுகள் இச்சொல்லிற்குண்டு. ஆண் - பெண் என்பவர்களிற்கிடையிலான காதல், பெற்றோர் மீது பிள்ளைகள் கொள்ளும் மரியாதை, குருவின் மீதான பயபக்தி, இசை, நடனம் என்பனவற்றுடன் கொண்டுள்ள பிணைப்பு எனப் பல்வேறு தொடர்புகளினடிப்படையிற் பக்தி என்ற சொல்லைப் பயன்படுத்தலாமெனினும், சமயத்தில் இச்சொல்லானது அர்ப்பணிப்பு, மரியாதை, பயபக்தி, பிணைப்பு என்பனவற்றையெல்லாம் உள்ளடக்கியிருக்கும்.

ஏகாக்கிர சிந்தையுடன் இறைவனுக்கு ஒருவன் தன்னை அர்ப்பணித்துக் கொள்வதையே வைதீக சமய மரபு பக்தி என்கிறது. பக்தனின் அர்ப்பணிப்பு அளவிடவோ அன்றி வேறுபாடு கண்டறியவோ முடியாதது. இதனால் சரணடைதல் என்றதொரு கருத்தையும் பக்தி உள்ளடக்கியிருக்கிறது. பிள்ளையிடம் தாய் தந்தையர் கொள்ளும் அன்பு (திருஞானசம்பந்தர்), காளையிடம் நங்கை கொண்ட காதல் (மாணிக்கவாசகர்), இரு மனிதர்களிற்கிடையிலான நட்பு (சுந்தரர்)

போன்ற உருவகங்களாகத் தமிழ்நூல் மரபில் பக்தி புரிந்து கொள்ளப்படுகிறது. இத்தகைய சந்தர்ப்பங்களிலெல்லாம் பக்தன் பக்திக்குரியவரிடமிருந்து சலுகைகளையும் அவரின் கருணையையும் பெறக்கூடியதாயிருக்கிறது. தன்னை முழுமையாக இறைவனிடம் அர்ப்பணிக்கிற பக்தன் அவரின் அன்புமீதூரப் பெற்ற கருணையையும், அதனுடாக முத்தியையும் / விடுதலையையும் பெறுகிறான்.

சில சந்தர்ப்பங்களிற் பக்தி உணர்ச்சியானது காமம் சார்ந்த காதற் கூறுகளையும் உள்ளடக்கியிருக்கும். பக்தன் தன்னை இளம்பெண்ணாக உருவகப்படுத்தி இறைவனுடன் காமம்சார் காதல் கொள்ளுகிறான். காதற்களிப்பு, புணர்ச்சி, பிரிவு என்பன சார்ந்த மனப்பாங்குகளை வெளியிடும் பாடல்கள் பல பக்தி இலக்கியங்களிற் காணப்படுகின்றன. காதல் இத்தகைய செய்யுட்களில் பாலியல் வேட்கையாக வெளிப்படுகிறது.

சமயம்சார் கலைச்சொல்லாகப் பக்தி என்ற சொல் பயன்படுத்தப்படும் பொழுது, பக்தன் இறைவன் மீது கொண்ட காதல் பயபக்தி என்பனவற்றையும், அர்ப்பணிப்பையும் அச்சொல் தன் கருத்துக்குறிப்பாகப் பெறுவதால், பக்தன் இறைவனுடன் கொள்ளும் தொடர்பு எப்பொழுதும் ஆள்நிலைப்பட்ட உறவாகவே இருக்க முடியும். இதுவே பக்தியின் மிகச் சிறப்பியல்பான குணாதிசயமாகும். இறைவனுடன் பக்தன் ஆள்நிலைப்பட்ட தொடர்பைக் கொள்ளும் பொழுது பக்தி ஒருவகையான மனப்பாங்காக விருத்தி பெறுகிறது. அது தன்முனைப்புக் கொண்டதாகவோ அல்லது பயன் கருதிய தொன்றாகவோ இல்லாது, தன்னலமற்ற அன்பு என்ற பரிமாணத்தைப் பெறுகிறது. நாவுக்கரசர் சிவனிடம் கொண்ட பக்தி இத்தகையது. இங்கு ஒருவனின் பக்திக்கும்; அவனது நடத்தைகள், கட்டுப்பாடுகள் என்பனவற்றிற்குமிடையில் எத்தகைய பொருத்தப்பாடும் இருப்பதில்லை. தன் ஒரே புதல்வனை அரிந்து விருந்து படைத்த சிறுத்தொண்டரின் செயலும், சிவனடியார்க்குத் தன்மனைவியைக் கொடுத்த

இயற்பகையார் செயலும் அல்லது குதிரை வாங்குவதற்காக அரசனிடம் பொருள் பெற்றுச் சென்ற மாணிக்கவாசகரின் செய்கையும் அவரவர்க்குரிய குடும்ப - சமூகக் கடப்பாடுகளுடன் பொருந்திவருவன அல்ல. சமூக உறவுகளுடன் பக்தி எப்பொழுதும் இயைந்து செல்லுவதில்லை. அது பக்தனை குடும்பம், சமூகம் என்பனவற்றிலிருந்து விடுவித்துக் கொள்ளுகிறது. பக்திமார்க்கத்தில் ஈடுபாடு கொண்டவனுக்கு, எத்தகைய பொறுப்புக்களுமில்லையென சிவமகாபுராணம் குறிப்பிடுகிறது.[1]

பக்தனின் இயல்பு பற்றிப் பகவதபுராணம், சிவமகாபுராணம் என்பனவற்றில் விபரமான குறிப்புகள் உள. பக்தியின் இயல்பு, அதன் மேன்மை, பலாபலன்கள் என்பன பற்றிய பல்வகைப்பட்ட விளக்கங்கள் அவற்றில் தரப்பட்டுள்ளனவெனினும் அதுவோர் சமயக்கோட்பாடாக வளர்த்தெடுக்கப்படவில்லை. நாரதரின் பக்தி சூத்திரம், சாண்டில்ய சூத்திரம் என்பனவற்றிலேயேதான் பக்திக்கான மெய்யியல அடிப்படை தரப்பட்டுள்ளது. புராணங்கள் தொகுக்கப்பட்டதன் பின்னரேயே இவ்விரு நூல்களும் எழுந்திருத்தல் வேண்டும்.

2. பக்திக் கோட்பாடும் பக்தர்களும்

கிரியைகளே வேதமரபின் பிரதான குணாதிசயமாகுமென்பதால் பக்தி என்ற சொல் அதன் தாற்பரியத்திலும், சமயநோக்கு அடிப்படையிலும் வேதங்களைத் தன் மூலமாகக் கொண்டிருக்க முடியாதென கொண்டா குறிப்பிடுகிறார்.[2] வேதகாலச் சமயம் அக்னி, இந்திரன், சூரியன், வருணன் ஆகிய தெய்வங்களை ஆள்நிலைப்பட்ட முறையில் வழிபடவில்லை. கிரியைகளில் வல்லவர்களான புரோகிதர்களைப் பயன்படுத்தி வேள்விகள் செய்யப்பட்டமை பற்றிய குறிப்பு சதபத பிராமணத்தில் காணப்படுகிறது.[3] தெய்வங்களைப் புகழ்ந்து போற்றும் முறையிலேயே அக்காலக் கிரியைகள் நிகழ்த்தப்பட்டன. இதனால் பக்தி என்ற பதம் உள்ளடக்கியிருக்கும் அர்த்தச் செறிவு வேதகால வழிபாட்டு முறமையிற் காணப்படவில்லை. பக்திக்கு ஆதாரமான உருவவழிபாடு

ரிக்வேத ஆரியர்களிற்கு உடன்பாடானதல்ல. ஆரியர்களின் பகைவர்களே லிங்க வழிபாடுடையவர்களென்ற குறிப்பு ரிக்வேதத்தில் காணப்படுகிறது.[4]

பக்திக் கருத்துக்களின் தோற்றமும் வளர்ச்சியும் பற்றி ஆராய்ந்த பண்டகார் சுவேதஸ்வர உபநிடத்திலேயே அதன் ஊற்றைக் கண்டுகொள்கிறார்.[5] உபநிடதகால பக்தி உணர்வானது ருத்திர - சிவனை மையமாகக் கொண்டது. ஆன்ம விடுதலைக்கான மார்க்கங்களில் பக்தியும் ஒன்றென்ற நிலைப்பாடு முதன்முதலில் பகவத்கீதையிலேயே காணப்படுகிறது. ஆன்ம விடுதலையை வேண்டுவோர்க்குப் பகவத் கீதை மூன்றுவிதமான வழிமுறைகள் இருப்பதாகக் கூறுகிறது. அ) ஞானமார்க்கம் - ஆன்மாவின் மெய்யான இயல்பு, அதன் நிலைப்பாடுகள் என்பன பற்றிய அறிவை இம்மார்க்கம் தருகிறது. ஆ) கர்மமார்க்கம் - எத்தகைய எதிர்பார்ப்புக்களும் இல்லாது ஒவ்வொருவரும் தத்தம் கடமைகளைப் புரிவது பற்றிக் குறிப்பிடுகிறது. இ) பக்திமார்க்கம் - இறைவனது அன்பையும் அருளையும் வேண்டி ஏகாக்கிர சிந்தனையுடன் வழிபடுவது பக்திமார்க்கமாகும்.

பகவத்கீதையில் ஆன்ம விடுதலைக்கான வழிமுறைகளில் ஒன்றாகக் கருதப்பட்ட பக்திமார்க்கம், புராணகாலத்தில் ஏனைய இரு வழிமுறைகளிலும் பார்க்க முதன்மை பெற்றதாக மாறிவிடுகிறது. அத்துடன் கூடவே அது - பக்தி, வேதகாலத்து கிரியைகளிற்குச் சமமானதென்ற நிலைப்பாடும் தோன்றுகிறது. சிவமகாபுராணத்தில் வருகிற பின்வரும் குறிப்புகள் இதனை உறுதி செய்யும். சிவன் பார்வதிக்குக் கூறுவதாக அக்கூற்றுக்கள் உள.[6]

அ) என்மீது (சிவன் மீது) செலுத்தப்படும் பக்தியானது எல்லாவிதமான கிரியைகள் தரும் பலாபலனிற்குச் சமமானது.

ஆ) மூவுலகங்களிலும் பக்தியைப் போல இலகுவானதும், பிரியமானதுமான வழிமுறை எதுவுமில்லை. குறிப்பாக பக்தி கலியுகத்திற்கு மிகவும் பொருத்தமானது.

இ) ஞானமும் வைராக்கியமும் தம்மேன்மையை இழந்து பழையதாகிவிட்டன. அவைதம் இயல்பிழந்து பயனற்றுப் போய்விட்டன.

ஈ) பக்தியே கைமேற் பலன் தரவல்லது. பக்திக்கு நான் அடிமையாவேன்.

உ) பக்தியுள்ள மனிதனுக்கு நான் எப்பொழுதும் உதவி செய்பவனாகவும், அவனது துன்பத்தை நீக்குபவனாகவும் உள்ளேன். பக்தியில்லாதோர் தண்டிக்கப்பட வேண்டியவர்கள்.

ஊ) ஓ தேவியே! அதிகம் கூறுவானேன். நான் பக்தனுக்கு எப்பொழுதும் அடிமை. அவனது கட்டுப்பாட்டிற்குள் எப்பொழுதும் இருக்கிறேன். இதுபற்றி எதுவித ஐயமும் வேண்டாம்.

சிவமகாபுராணம் தரும் மேற்படி குறிப்புகள் பக்தி என்ற சொல்லிற்கு மேலதிகமான, விளக்கத்தைத் தருகிறது. இறைவன் மீதான பக்தனின் அன்பும், பக்தன் மீதான இறைவனின் அனுக்கிரகமுமென பக்தி மார்க்கத்தில் ஒரு இருவழித் தொடர்பு ஏற்படுகிறது. யதார்த்தத்திலும், நடைமுறையிலும் சாத்தியமாகாதவை, உணர்வு நிலையில் பக்திமூலமாகச் சாத்தியப்படும் என்ற நம்பிக்கை முனைப்புப் பெறுகிறது. அற்புதங்கள் பற்றிய விளக்கத்தை இதனடியாகவே நாம் பெறுதல் வேண்டும்.

பக்தி என்ற கருத்தாக்கத்தின் அடுத்தகட்ட வளர்ச்சியை நாரதரின் பக்தி சூத்திரம், சாண்டில்யரின் பக்திமீமாம்சை ஆகிய நூல்களிற் காணலாம். இவ்விரு நூல்களும் வரலாற்றடிப்படையில் நோக்கும் பொழுது புராணச் சிந்தனைகள் விருத்தியடைந்ததன் பின்னரே தோன்றியதாதல் வேண்டும். மறுதலையான நிலைப்பாடு சிந்தனையின் தருக்கரீதியான வளர்ச்சியை நிராகரிப்பதாக அமையும். அபிநவகுப்தரின் ரசக்கோட்பாடு போல, பக்தி புலனுகர்ச்சியடிப்படையில் நாரதரால் விருத்தி செய்யப்பட்டது. அவரது பக்தி சூத்திரத்தின் சாராம்சம் வருமாறு:[7]

இறைவன் மீதான பிரிக்கமுடியாத அன்பே பக்தி. இதன் மூலம் மனிதன் இறவாத்தன்மையையும், தன்வாழ்வில் வெற்றியையும், திருப்தியையும் பெறுகிறான். பேரன்பும், அமைதியும், சுயதிருப்தியும் ஏற்படுகிறது. ஏகாக்கிர சிந்தை பக்திக்கு இன்றியமையாதது. அது அறிவடிப்படை, செயலடிப்படை என்பனவற்றிலும் மேலானது. பக்திக்கு வேறு இலக்குகள் எதுவுமில்லை. சிலர் பக்தியே அறிவிற்கு (ஞானத்திற்கு) அடிப்படை என்றும், வேறுசிலர் பரஸ்பர தங்கியிருப்பே பக்தியின் அடிப்படை என்றும் கூறுகிறார்கள். இவ்விரு கருத்துக்களும் ஏற்புடையவை அல்ல. பக்தி ஒரு பெறுபேறு ஆகும். புலனின்பத்திலிருந்தும், பற்றுக்களிலிருந்தும் விடுதலை பெற்று, இறைவன் மீது அன்பு கொள்வதால் இது கிட்டும். பக்திமான் எல்லாவித கட்டுப்பாடுகளிலிருந்தும் நீங்கியவனாவான். தனது செயல்களின் பலாபலன்களைப் பொருட்படுத்தாது செயல்களனைத்தையும் எவன் இறைவனுக்காக அர்ப்பணிக்கிறானோ அவன் எல்லாவித கட்டுப்பாடுகளிலிருந்தும் நீங்கியவனாகிறான்.

சாண்டில்யரின் பக்திமீமாம்சை பக்திக்கு மெய்யிலடிப்படையான விளக்கத்தைக் கொடுப்பதன் மூலம் அதனை ஒரு கோட்பாடாக விபரிக்கிறது. அதன் சாராம்சம் வருமாறு.[8]

> ''பக்தியினாலேயே அறிவு காரியப்படுகிறதென்பதால் ஞானமும் பக்தியும் ஒன்றிற்கொன்று பதிலீடுகளாக இருக்க முடியாது. அது (பக்தி) ஒரு நம்பிக்கையல்ல. பக்தியிலிருந்தே அறிவு (ஞானம்) ஊற்றெடுக்கிறது. செயல்களனைத்திலும் இறைவனைச் சரணடைதல் பந்தங்களிலிருந்து விடுதலை பெற உதவுகிறது. இறைவனுக்கு எது அர்ப்பணிக்கப்படுகிறதோ அதுவே எமக்கும் கிடைக்கிறது.''

புராணங்களாலும், பக்தி சூத்திரங்களினாலும் வளர்த்தெடுக்கப்பட்ட பக்திக் கோட்பாடு வர்ணாச்சிரம தர்மத்துடனும், கர்மக்கோட்பாட்டுடனும் இணைக்கப்பட்டிருக்கிறது. ஒருவன் பக்திமார்க்கத்தில் ஈடுபட்டாலும் தர்மசாஸ்திரங்கள் கூறும் விதிமுறைகளை ஏற்று நடத்தல் வேண்டுமென்றும், அல்லாதுவிடின் பக்தியினால் எதுவித பயனுமில்லை என்றும் நாரத பக்தி சூத்திரம் வலியுறுத்துகிறது.[9]

3. பக்தி நெறியின் கூறுகள்

உருவவணக்கமும் ஓரிறைவாதமும் பக்தி நெறியின் இரு பிரதான கூறுகளாகும். ஆள்நிலைப்பட்ட இறைவனுடன் பக்தன் கொண்டுள்ள தொடர்பே பக்தியானால், அப்பக்தி எப்பொழுதும் தனியொரு தெய்வத்தின் மீதான பக்தியாகவே இருக்கும். இது பக்திக் கோட்பாட்டின் அடிப்படைகளிலொன்று. ''முத்திறத்தார் ஈசன் முதற்றிறத்தைப் பாடியவர் என்று கல்வெட்டு புகழ்ந்து பேசும் மூவர்கள் சிவபெருமானையன்றி மற்றொரு தெய்வத்தை மறந்தும் தொழாதவர்'' என்ற குறிப்பு இங்கு அவதானிக்கத்தக்கது.[10] தனியொரு தெய்வம் என்ற ஓரிறைவாதச் சிந்தனை குறிப்பாக, மத்திய, பிற்கால உபநிடதங்களிலேயே தோற்றம் பெறுகிறது. சுவேதாஸ்வர உபநிடதத்தில் ருத்திரசிவன் தனிப்பெரும் தெய்வமாகவும், தியானம், துறவறம், போன்ற வழிமுறைகளினால் தன்னை வழிபடுபவர்களை உலக பந்தங்களிலிருந்து விடுதலையளிப்பவனாகவும் குறிப்பிடப்படுகின்றான். ஆனால் உலக நிகழ்ச்சிகள் அனைத்திற்கும் இறைவனின் சித்தமே ஏதுவாகவிருக்கிறதென்ற பக்திநிலை வெளிப்பாடு பிற்கால நூல்களிலேயே காணப்படுகிறது. குறிப்பாக புராணங்களில் இத்தகைய சிந்தனைப் போக்கு மேலோங்கியுள்ளது. இறைவனது அனுக்கிரகத்தைப் பெறுவதற்கு அவனது சித்தத்தைத் தன்பால் ஈர்க்க வேண்டிய நிர்ப்பந்தம் சைவமரபில் பலவிதமான வழிபாட்டு முறைகளிற்கு வித்திட்டது. குறிப்பாக தாந்திரிக வழிபாடு மேலோங்கியது, காளாமுகம், கபாலிகம் ஆகிய சைவசமயப் பிரிவுகள் எழுச்சியுற்றன. இவர்களது தாந்திரிக பக்திநெறி பல சந்தர்ப்பங்களில் சமூக - ஒழுக்க நியமங்களை மீறிச் சென்றமையால் மக்கள் மத்தியில் செல்வாக்கிழந்து, வரலாற்றிலிருந்து மறைந்துவிடவும் ஏதுவாயிற்று.

பக்தி நெறியை இலகுபடுத்துவதே உருவ வணக்கத்தின் பிரதான நோக்கமாகும். உருவ வணக்கத்தின் மூலமே உண்மையான ஞானம் கிடைக்குமென சிவமகாபுராணம் குறிப்பிடுகிறது. எல்லையற்ற ஆற்றலுடைய சிவனை திட்டவட்டமான பௌதீக உருவம் எதிலும் உள்ளடக்கிவிட முடியாதென வாதிடப்படுகிறது. இதனால் அருவுருவத்திருமேனியாகிய லிங்கமே உருவக் குறியீடாக ஆரம்ப காலத்தில் ஏற்றுக் கொள்ளப்பட்டிருந்தது. லிங்க வழிபாடு மிகத் தொன்மையானது. ரிக்வேதக் குறிப்புகளின்படி லிங்க வணக்கம் ஆரியரல்லாதாருக்குரியது. காலப்போக்கில் லிங்கம் வேதகால ருத்திரனுடன் இணைக்கப்பட்டிருத்தல் வேண்டும். 'சுந்தர லிங்கத்துறை சிவன் வெளிவந்தான் என்ற கடம்பவன புராணக் கூற்றும் இக்கருத்திற்கு அணி செய்யும்.[12] கிறிஸ்து சகாப்த காலத்திற்குரிய குடிமல்லத்து லிங்கத்தை மேற்படி முடிவிற்குச் சான்றாகத் தரலாம். லிங்கத்தின் தண்டில் சிவனது உருவம் கடையப்பட்டுள்ளது. இதுவே காலத்தால் முந்திய இந்து சிற்பமாகும்.[13] ஒப்பீட்டளவில் லிங்கவழிபாடு பிந்திய காலத்திற்குரியதொரு வளர்ச்சியாகவே தென்னிந்தியாவிற் காணப்படுகிறது. சிவவழிபாட்டிற்கு லிங்கம் மிகப் பொருத்தமான குறியீடு என்ற கருத்து கி.பி. 6ஆம் நூற்றாண்டிற்குப் பின்பதாகவே தமிழ்நாட்டிற் பரவலாக ஏற்றுக் கொள்ளப்பட்டிருத்தல் வேண்டுமென ஸ்ரெயின் அபிப்பிராயப்படுகிறார். இக்காலத்தின் பின்னரேயே பொதுவழிபாட்டுத் தலங்களில் லிங்கமும் இடம் பெற்றிருத்தல் வேண்டும். தென்னிந்தியாவில் பிரபல்யமாயிருந்த பால்வழிபாடு (Sex cult) லிங்கவழிபாடாக வைதீக நெறியுடன் கலப்புறுவதற்குச் சங்கராச்சாரியார் பெரும் பங்காற்றியுள்ளதாக தோமஸ் என்பவர் குறிப்பிடுகிறார். தென்னிந்தியாவில் காணப்பட்ட நடுகல்வழிபாடு லிங்க வணக்கம் இங்கு பரவுவதற்கு ஏதுவாக இருந்தது. இது பானர்ஜி என்பாரின் கருத்தாகும். இவ்விருவர்களினதும் அபிப்பிராயங்களை இணைத்து அதாவது பால்வழிபாடு, லிங்கவழிபாடு, தமிழ்நாட்டில் வழக்கிலிருந்த நடுகல் வழிபாடு என்பனவற்றை இணைத்துக் கொள்வதன் மூலம் தஞ்சாவூரிலும், கங்கை கொண்ட சோழபுரத்திலுமுள்ள அரச வழிபாட்டுத் தலங்களாகிய சிவாலயங்கள் பற்றிய புரிந்துணர்வைப் பெறலாமென ஸ்ரெயின் வாதிடுகிறார்.[14] வெண்டி ஓ பிளைகட்டி (Wendy O' Flaherty) என்பாரின் அபிப்பிராயப்படி துறவு, காமக்களிப்பு என்ற இரு எண்ணக் கருக்களின் உருவச் சுட்டியாக லிங்கம் விளங்குகிறது.[15] வேதமரபு சாராத லிங்கமும் வேதத்து ருத்திரனும் புராண காலத்தில் சிவனாகப் பரிணமித்து மானிட வடிவத்தையும் மனைவி, பிள்ளைகள் அடங்கியதொரு குடும்பத்தையும் பெறுகிறார்.

4. தமிழ்நாட்டிற் பக்தி

'விருத்தாசல புராணம்' என்ற நூலில் வருகிற செய்தியொன்று தென்னிந்தியர்களின் பிரக்ஞையில் பக்தி எவ்வாறு உள்வாங்கப்பட்டுள்ளதென்பதைத் தெளிவாக உணர்த்துகிறது. சிவனும் ஏனைய கடவுளர்களும் உரையாடுவதாக இவ்வைதீகம் உளது.[16]

கடவுளர்களின் முறைப்பாடு:

> ''எவ்வித தகுதியுமில்லாத தீவினையாளர்களான மனிதர் புனித ஸ்தலங்களில் வழிபடுவதன் மூலம் இலகுவில் உம்மை வந்தடைகிறார்கள். எவரும் எம்மை வழிபடுவதில்லை. எமக்கு அவிர்ப்பாகமும் கிடைப்பதில்லை, யாகமும் செய்யப்படுவதில்லை. நரகமும் வெறுமையாயுளது.''

சிவன் பின்வருமாறு பதிலளிக்கிறார்:

> புனிதஸ்தலங்களில் தவம் செய்ததன் மூலம் நீங்கள் மேலான பதவியை அடைய முடிந்தது. இப்பொழுது மற்றவர்கள் வழிபாடு செய்வதை ஏன் நீங்கள் தடுக்கின்றீர்கள். அவ்விடங்களில் வழிபாடு செய்தால் உங்களிற்கும் விடுதலை கிடைக்கும்.

தமிழ்நாட்டின் சமயவாழ்க்கை கிரியைகளை வற்புறுத்தும் வேதநெறிக்கும் தவத்திற்கும், முதன்மை கொடுக்காது, பக்திமார்க்கத்தை வலியுறுத்துவதை இவ்வுரையாடல் உணர்த்துகிறது. பக்திமார்க்கம் ஏலவே கூறியபடி இறைவனுடன்

நேரடியான தொடர்பை ஏற்படுத்த வல்லதென்றும், உடனடியான பலாபலன்களைத் தரவல்லதென்றும் நம்பப்பட்டது. பக்தி மார்க்கத்தில் ஈடுபட்ட தமிழ்நாட்டுத் தொண்டர்களை இருவகையினராக வகைப்படுத்த முடியும், முதலாவது பிரிவினர் ஊரூராக அலைந்து திரிந்து இறைவனைப் பாடித் துதித்தனர். சிவாலயத் தொண்டுகள், பூசைகள் செய்து நாயன்மார்கள் ஆயினர். மறுசாரார் அடியார்க்கு அடியாராகச் சிவனடியார்களிற்குத் தொண்டுகள் செய்ததன் மூலம் நாயன்மார்கள் என்ற சிறப்பைப் பெற்றார்கள். பெரியபுராணம் இத்தகையோரைப் 'பக்தராய்ப் பணிவோர்' எனக் குறிப்பிடுகிறது. சிறுத்தொண்டர், அப்பூதியடிகள், திருக்குறிப்புத் தொண்டர் எனப் பலர் இப்பிரிவிலடங்குகின்றனர். பின்னாளில் பக்திக் கோட்பாடு சைவசித்தாந்தமாக மெய்கண்ட சாஸ்திரங்களிற் பரிணமித்த பொழுது சிவனடியார்கள் சிவனுக்குச் சமதையான அந்தஸ்தைப் பெற்றார்கள். சிவனடியார்களையும் சிவாலயத்தையும் சிவனென்றே போற்றித் தொழ வேண்டுமென்ற நடைமுறை ஒரு கோட்பாடாகச் சிவஞானபோதத்தில் உள்ளடக்கப்பட்டது.[17]

பக்தராய்ப் பணிவோரில் வன்பக்தியாளரும் காணப்பட்டனர். பெரிய புராணம் வன்பக்தியாளர்களைத் தனிப் பிரிவாக வேறுபடுத்திக் காட்டவில்லையெனினும், இவர்கள் தமது செய்கையால் ஏனையோரிலிருந்து வேறுபடுகின்றனர். குடும்ப - சமூகக் கடப்பாடுகளையோ அன்றி தாம்வாழ்ந்த சமூகம் ஏற்றுக் கொண்ட சட்டதிட்டங்களையோ பொருட்படுத்தாது வன்பக்தியாளர்கள் செயற்பட்டனர். ஒருசமயம் சுந்தரர் கூட சிவபெருமானால் 'வன்றொண்டர்' என அழைக்கப்பட்டதாகக் குறிப்பிடப்படுகிறது. தன் தந்தையின் காலை வெட்டியவரும், மகளின் கூந்தலை வெட்டியவரும், மனைவியைக் கொடுத்தவரும், தாய், தந்தை, மனைவி ஆகியோரை வாளினால் துணித்தவரும் என்று வன்பக்தியாளர்களின் செய்கைகள் பலதரப்படும். சில சந்தர்ப்பங்களில் தன்னையே அழித்துக் கொள்ளுதல் என்ற எல்லைவரை இவர்களது நடவடிக்கைகள் சென்றன. அறிவுநிலையைப் புறந்தள்ளி,

உணர்ச்சிக்கு முதன்மை கொடுத்துச் செல்லும் வன்பக்தியானது இன்றுவரை தமிழ்ப் பிரக்ஞையிற் காணப்படுகிறது. இலட்சியங்களை முன்னிறுத்திச் செய்யப்படும் தற்கொலைகளின் பின்னணியில் உள்ளதுவும் வன்பக்தித் தத்துவமேயாகும். இது தொடர்பான கல்வெட்டுச் செய்தியொன்றும் உண்டு. பல்லவமன்னன் கம்பவர்மனின் 20ஆம் ஆட்சியாண்டில் இந்நிகழ்ச்சி நடந்துள்ளது. 'பட்டைப்பொத்தான் என்னும் தன்தலைவன் போரிலே வெற்றிவாகை சூடவேண்டும் என்பதற்காக நாகன் ஒக்கதிந்தன் என்பான் தன் தலையை அரிந்து பிடாரி கோயிற் பீடத்தில் வைத்தான்' எனக் குறிப்பிடப்படுகிறது.[18]

தென்னிந்தியாவில் பக்தியின் சுவடுகளை ஆராய்ந்த கமில் சுவேலபில் (Kamil V. Zvelebil) அதன் ஊற்றுக்களைப் பரிபாடல், திருமுருகாற்றுப்படை ஆகிய நூல்களிற் கண்டு கொள்ளலாமெனக் குறிப்பிடுகிறார்.[19] இவரது அபிப்பிராயப்படி திருமுருகாற்றுப்படை கி.பி. 250க்கும் 300க்கும் இடைப்பட்ட காலத்திற்குரியதாகும். இக்காலத்திலிருந்தே தமிழ் மக்களின் ஆன்மீக வாழ்க்கையிற் பக்திச் சமயமும் இடம் பெற்றுவருகிறது. இதிகாச - புராணக் கதைகள் தென்னாட்டுச் சுதேச தெய்வங்களை வடநாட்டுத் தெய்வங்களுடன் இணைத்ததுமல்லாமல், அத்தெய்வங்களின் இருப்பிடங்களாகத் தென்னாட்டுத் தலங்களையும் குறிப்பிட்டன. பரிபாடலில் முருகன் (ஸ்கந்தன்) திருப்பெருங்குன்றத்துடன் தொடர்புபடுத்தப்படுகிறான். பிற்காலத்தில் அதாவது மத்திய காலத்தின் பிற்பகுதியில் சிவனும் தென்னாடுடைய சிவனாக மாற்றமடைகிறான். திருவிளையாடற் புராணம் மதுரையை மையமாகக் கொண்டே இயற்றப்பட்டுள்ளது.

பரிபாடலிற் பக்தியை வெளியிடும் செய்யுள்களாக இருப்பவை காமக் கூறுகளையும் உள்ளடக்கிய பக்தித் தோற்றப்பாடாக வெளிப்படுகிறதென்பது கமில் சுவேலபிலுடைய அபிப்பிராயமாகும். இப்பாடல்கள் திருமால், செவ்வேள் - முருகன் பற்றியவை. பக்தன் தெய்வத்தை ஆள்நி

லைப்பட்டதாகக் கருதும் பொழுது காமக் கூறுகள் இடம் பெறுவதும் தவிர்க்க முடியாது போகிறது. பிற்காலப் பக்தி இலக்கியங்களில் இதற்கான உதாரணங்களைப் பெரும்தொகையிற் கண்டுகொள்ளலாம். அருணகிரியாரின் பாலியற் திழைப்பு மிதமிஞ்சியதென்றும் குறிப்பிடப்படுகிறது.[20]

எவ்வாறாயினும் சிவனைத் தலைமைத் தெய்வமாகக் கொண்ட பக்திச் சமயம் ஒரு இயக்கமாக கி.பி. 6ஆம் நூற்றாண்டிலிருந்தே வேகங்கொள்ள ஆரம்பிக்கிறது. காரைக் காலம்மையார் இதனைத் தொடக்கி வைக்கிறார். அடுத்து வந்த சம்பந்தர், நாவுக்கரசர், சுந்தரர் காலங்களிற் பக்தி இயக்கம் உச்சத்தை அடைகிறது. ஊரூராகச் சென்று தமது பாடல்கள் மூலம் பக்தி இயக்கத்தைப் பரவச்செய்த நாயன் மார்களின் பதிகங்கள் அனைத்திலும் புராணங்களை ஆதார மாகக் கொண்டே சிவனது வருணனைகளும் ஐதீகங்களும் புனையப்பட்டுள்ளன. இது தொடர்பாகக் கலித்தொகையில் (கி.பி. 4-5ஆம் நூற்றாண்டு) சிவநடனம் பற்றி வருகிற குறிப்புகளையும் அவதானித்தல் வேண்டும். திரிபுரத்தை எரித்த ஐதீகத்துடன் இணைக்கப்பட்டு இக்குறிப்பு வருகிறது. சிவனும் நடனபாணியாகவே (ஆடல்வல்லான்) உருவகம் பெற்றுள்ளார்.[21]

சிவனது நடனபாணிகளில் உக்கிரதாண்டவம், ஆனந்த தாண்டவம் என்ற இரண்டும் குறிப்பிடத்தக்கது. சிவன் தனியனாக நடனமாடும் பொழுது, அது பெரும்பாலும் உக்கிரத்தாண்டவமாகவும், அழித்தல் தொழிலுக்குரியதாக வும்; பார்வதி முன்னிலையில் ஆடப்படும் பொழுது ஆனந் தத்தாண்டவமாகவும் படைத்தற் தொழிற்குரியதாகவும் இருக் கிறதெனக் கூறப்படுகிறது. உக்கிர தாண்டவம் புராணங்களி லேயே கூடிய அழுத்தத்தைப் பெற்றுள்ளது. ஆனால் ஆனந்த தாண்டவமோ தமிழ்நாட்டு வழிபாட்டு முறையில் மேலோங் கிக் காணப்படுகிறது. எவ்வாறாயினும் சிவநடனம் பக்திச் சமயத்துடன் பெரிதும் தொடர்புடையதென்பது வெளிப் படை. இதனைச் சிவ புராணத்தில் வருகிற ஐதீகமொன்றும் உறுதி செய்யும்.[22]

''மீனா (இமையவான் மனைவி), பார்வதி ஆகியோர் முன்னிலையிற் சிவன் ஒருசமயம் நடனமாடினார். இசையு டன் கூடிய இவ்வாடல் பார்வதிக்கு மயக்கத்தை ஏற்படுத்தி யது. சிவன் சாம்பல் பூசியவனாகவும், எலும்பு மாலை அணிந்தவனாகவும் தோற்றமளித்தாலும் பார்வதி தன்னகத் தில் அவனை அழகனாகவே கண்டாள். சிவனைத் தன் கணவனாகவும் வரித்துக் கொண்டாள். சிவனது ஏழ்மைத் தோற்றத்தையும் அவனது நடனத்தையும் கண்ணுற்ற மீனா பொன்னாபரணங்களைத் தந்தாள். ஆனால் சிவன் அவற்றை நிராகரித்து அவளது மகளான பார்வதியைத் தருமாறு இரந்து கேட்டவண்ணம் மீண்டும் நடனமாடத் தொடங்கினான். இதனாற் சீற்றமடைந்த மீனா சிவனைத் திட்டியபடியே அவனை அங்கிருந்து வெளியேற்றுமாறு காவலர்க்குக் கட்ட ளையிட்டாள். ஆனால் பிச்சைக்காரனாகத் தோற்றமளித்த சிவனை எவராலும் நெருங்க முடியவில்லை. அவன் அக்கினி போலப் பிரகாசித்தான். விஷ்ணுவாகவும், சூரியனாகவும் அர்த்த நாரீஸ்வரராகவும் தன் தோற்றத்தை மாற்றியபடியே நடனமாடி மீண்டும் பிச்சைக்காரன் வடிவெடுத்து பார்வதி யைத் தருமாறு இரந்து கேட்டார். அவரது வேண்டுகோள் நிராகரிக்கப்படவே, பிச்சைக்காரன் மறைந்தான். பின்னர் இவ்வாறு மாறிமாறித் தோற்றமளித்தது சிவனே என இமைய வானும் மீனாவும் உணர்ந்தனர். அவர்கள் உள்ளத்திற் பக்தி பிறந்தது.''

காரைக்காலம்மையாரின் திருவாலங்காட்டுப் பதிகங்களில் இவ் ஐதீகம் எதிரொலிப்பதைக் காணலாம். திருமாலாகவும், உமைபாகனாகவும் சூரியனாகவும் சிவன் காட்சியளித்ததை,

''ஒருபாலுலகளந்த மாலவனாம் மற்றை
ஒருபாலுமை யவளாம் என்றால் - இருபாலும்
நின்னுருவமாக நிறந்தெரிய மாட்டோம்மால்
நின்னுருவோர் மின்னுருவோ நேர்ந்து''

என்று பாடுகிறார்.[23] சிவனது உக்கிரத்தோற்றம் அன்பின் உருவமே என பார்வதி கண்டாள். காரைக்காலம்மையாரும்

அவ்வாறே கண்டு, ஈமக்காட்டில் வாழ்ந்தார். உண்மையை அறியாதோரே பேய்க்கோலமாகக் காண்கின்றனரெனக் கண்டிக்கிறார். வைசிய குலத்தினரான அம்மையார் கணவராற் புறக்கணிக்கப்பட்டவர். சமூகத்திலிருந்து ஒதுங்கி, பேயுருவை விரும்பிப் பெற்று, ஈமக்காட்டில் வாழ்ந்தவரெனப் பெரியபுராணம் குறிப்பிடுகிறது. அவராற் சமூகத்தைப் புறக்கணிக்க முடிந்தது. காடுறை வாழ்க்கையாற் சமூகத்திற் கெதிரான தனது எதிர்ப்புணர்வைத் தெரிவிக்க முடிந்தது. இதனால் சிவனது அகோர அம்சமே காரைக்காலம்மையாரின் பக்திக்குரியதாக ஆள்நிலைப்படுத்தப்பட்டது.

சம்பந்தர், நாவுக்கரசர், சுந்தரர் ஆகியோர் பாடல்களிலும் சிவனது நடனத்தோற்றம் விதந்து போற்றப்பட்டாலும், அவர்களது சிவன் பற்றிய படிமம் காரைக்காலம்மையாரது படிமத்திலிருந்து வேறுபட்டது. இதனை ஆனந்த தாண்டவம் எனக் குறிப்பிடலாம். ஆனந்த தாண்டவம் பற்றிய ஆய்வு கமில் சுவேலபிலாலும் நிகழ்த்தப் பெற்றுள்ளது. இவரது அபிப்பிராயப்படி சிவனது ஆனந்தத் தாண்டவமே நடராஜ மூர்த்தமாக சிதம்பரத்தை மையமாகக் கொண்டு வளர்ச்சி பெற்றது. இவ்வளர்ச்சியில் 7ஆம், 8ஆம் நூற்றாண்டுகள் மிக முக்கியமான காலப்பகுதியாகுமென குறிப்பிடப்படுகிறது.[24] தேவாரம் பாடிய மூவரும் இதேகாலப் பகுதியைச் சேர்ந்தவர்கள். நடராஜர் பற்றிய கருத்துவத்தின் வளர்ச்சிக்கு இவர்களது பாடல்களும் முக்கிய பங்காற்றியுள்ளதெனலாம். நாயன்மார்கள் சிவனை 'ஆடல்வல்லான்' என்ற வழிபடு ஆளுமையாக உருவகப்படுத்த, அப்படிமமே பிற்காலத்திற் சோழர்களின் இறவாப் புகழ்படைத்த 'நடராஜர்' செப்புருவங்களாகப் பிரபல்யமாயிற்று.

5. நாயன்மார்கள் பற்றிய குறிப்புகள்

சம்பந்தர், நாவுக்கரசர், சுந்தரர் ஆகியோரின் வாழ்க்கைக் காலத்திற் காணப்பட்ட சமூக - பொருளாதார நடவடிக்கைகளில் விவசாயக் குடியானே முதன்மை பெற்றிருந்தாலும் இருபிறப்பாளர்களான பிராமணர்களுக்கும் இவர்களுக்குமிடையே சமநிலையொன்று பேணப்பட்டது. இது நீண்டகாலச் சகவாழ்வினால் ஏற்பட்ட சமநிலை கெடாத தொடர்பாகும். இதனைக் குறிப்பீடாக உணர்த்தும் வகையில் நாவுக்கரசர்,

"மண் பொருந்தி வாழ்பவர்க்கும் மாதீர்த்த
வேதியர்க்கும்
விண் பொருந்து தேவர்க்கும் வீடுபேறாய்
நின்றானை..."

என்று பாடுகிறார்.[25] சமூகவாழ்க்கையிற் பிராமணர்களின் முதன்மை ஸ்தானம் அனைவராலும் ஒப்புக் கொள்ளப்பட்டிருந்தது. சம்பந்தர், சுந்தரர் ஆகிய இருவரும் பிராமணர்கள். நாவுக்கரசர் வேளாண் குலத்தவர். இவர்களுடைய வரலாறு பற்றிப் பெரியபுராணம் தரும் செய்திகளும் அவர்களின் சாதிவேறுபாட்டிற்கியைய மாறுபட்டிருப்பதை அவதானிக்கலாம்.

நாவுக்கரசர் பூர்வ ஜென்மத்தில் தவசிரேட்டராக இருந்தவர். தவக்காலத்தின் பொழுது தாமறியாது செய்த தவறு ஒன்றன் காரணமாக மீண்டும் மனிதப் பிறவியெடுத்து பக்தி மார்க்கத்தில் ஈடுபட்டார். சுந்தரர் பூர்வத்தில் கைலாசவாசி, பார்வதியின் பணிப்பெண்கள் மீதுகொண்ட காமத்தினால் உயர்நிலையிலிருந்து மனிதப் பிறவியாகக் கீழ்நிலைக்கு வரவேண்டியேற்பட்டது. சிவபக்தராய் வாழ்ந்து மீண்டும் உயர்நிலையடைந்தார். இவர் தன் வாழ்க்கைக் காலத்தில் 'தம்பிரான் தோழராய்' இருந்தவர். அவரது உலகியற் வாழ்க்கைக்கு இறைவனது அனுசரணையும், நேரடியான உதவிகளும் கிடைத்தன. இவ்விரு நாயன்மார்கள் பற்றி பெரியபுராணம் தரும் குறிப்புகளின்படி பார்ப்போமாயின், ஒரு ஆன்மா தன் தகுதிக்கும், கன்மவினைக்கும் ஏற்ப வர்ணாச்சிரம தர்மத்தின்படி பிறப்பெடுக்கிறதென்ற நிலைப்பாடே வற்புறுத்தப்படுகிறது. பெரிய புராணம் பிற்காலச் சோழர் காலத்திற்குரியதென்பது இங்கு குறிப்பிடத்தக்கது.

எவ்வாறாயினும், கி.பி. 9ஆம் நூற்றாண்டுவரை தமிழ்நாடெங்கும் நாயன்மார்களால் முன்னெடுத்துச் செல்லப்பட்ட

வழிபாட்டு முறையானது தமிழ்நாட்டில் பக்திச் சமயத்தின் மேன்மையையும் முதன்மையையும் வற்புறுத்தியது. சமண - பௌத்த சமயங்களிற்குச் சைவத்தின் பக்திக் கோட்பாடு பெருத்த சவாலாக இருந்தது. பால், சாதி வேறுபாடுகளில் லாது சமூக அடுக்கின் அனைத்துப் பிரிவுகளிலுமிருந்து சிவனடியார்கள் தம்மை பக்தி இயக்கத்தில் இணைத்துக் கொண்டனர். வடஇந்திய மரபிற்குரிய வர்ணாச்சிரம தர் மத்தை மீறிய இப்பக்தி இயக்கம் வேத நெறிக்கு முற்றிலும் மாறுபட்டதாகக் காணப்பட்டது. பிராமணரான நமிநந்தியடிகள் பற்றிய பெரியபுராணச் செய்தியொன்று இங்கு குறிப்பிடத்தக்கது. 'சகல சாதிகளும் கலந்து கொண்டதொரு கோயில் வைபவத்திற்கு தானும் சென்றதால் தனக்கும் தீட்டுண்டாயிற்று' என நினைத்த நமிநந்தியகளிற்கு 'திருவாரூரிலே பிறந்தவர்கள் அனைவரும் என்னுடைய கணங்கள்' என சிவபெருமான் கூறியதானது, பக்தி நெறி சாதிக் கட்டுப்பாட்டை மீறிச் செயற்பட்டதென்பதை உணர்த்துகிறது. இவ்விடத்து 'சமூகக் கட்டுப்பாட்டை மீறியவர், 'சூத்திரற்கு வேதத்தைப் போதித்தவர்' எனத் தக்கன் சிவனை வைததாகக் குறிப்பிடும் புராணச் செய்திகளும் அவதானிக்கத் தக்கவை.[26]

வர்ணாச்சிரம தர்மத்தை மீறுதல் கண்டிக்கப்பட வேண்டியதென்பது தர்மசாஸ்திரங்களின் நிலைப்பாடாகும். சூத்திரர் வேதமந்திரங்களைக் கேட்பதுவும், உச்சரிப்பதுவும் தடை செய்யப்பட்ட காரியங்களாக அவை கருதின.

1. சூத்திரன் வேதமந்திரங்களைச் செவிமடுப்பானாயின் அவனது காதுகளில் உருக்கிய மெழுகு அல்லது உலோகத்தை வார்த்தல் வேண்டும்.
2. வேதமந்திரங்களைச் சூத்திரன் உச்சரிப்பானாயின் அவனது நாக்கு வெட்டப்படுதல் வேண்டும்.
3. வேத மந்திரங்களை அவன் ஞாபகத்தில் வைத்திருப்பானாயின் அவனுடலை இரண்டாகக் கிழித்துப் போடுதல் வேண்டும்.

இவ்வாறு கௌதமரின் தர்மசாஸ்திரம் கூறுகிறது.[27] ஆனால் தமிழ்நாட்டிற் பக்தி இயக்கம் வேகம் கொண்ட காலத்தில் இத்தகைய கடுமையான கொள்கைகள் பின்பற்றப் படவில்லை. இதிலிருந்து பக்தி இயக்கம் தமிழ்நாட்டிற் பரவிய காலை வர்ணாச்சிரம தர்மம் பேணப்படவேயில்லை என்ற முடிவிற்கு நாம் வரலாகாது. ஆனால் பின்னாளில் காணப்பட்டது போன்ற தீவிரத்தைப் பெற்றிருக்கவில்லை என்று மட்டுமே கூறலாம். சம்பந்தர், சுந்தரர் வரலாறுகளிலிருந்து இதனை அறிய முடிகிறது. பிராமணரான திருநீலநக்கர் சம்பந்தரின் வேண்டுகோளிற்கிணங்க நீலகண்டப் பெரும்பாணர்க்கும் மற்றும் விறலியற்கும் தன்வீட்டில் நித்தியாக்கினி வளர்க்குமிடத்தில் துயிலுவதற்கு இடம் கொடுத்தார்.[28] சுந்தரர் தன்குலத்திலும் தாழ்ந்த பெண்களைத் திருமணம் செய்தார்.

காலப்போக்கில் வர்ணாச்சிரம தர்மமும் வைதீக ஆசாரங்களும் படிப்படியாகத் தமிழகத்திற் செல்வாக்குப் பெற ஆரம்பித்தது. பல்லவர்களாலும், சோழர்களாலும் கட்டப்பட்ட கோயில்களில் தாழ்ந்த சாதியார் புக அனுமதிக்கப்படவேயில்லை. சோழர் காலத்தில் வர்ணாச்சிரம தர்மம் மிக இறுக்கமாகப் பேணப்பட்டதென்பதற்குச் சான்றாகப் பின்வரும் ஆதாரம் கிடைத்துள்ளது. இது இரண்டாம் குலோத்துங்க சோழனின் ஆட்சி பற்றியதொரு குறிப்பாகும்.'' மேதினி வளரும் சாதி, ஒழுக்கமும் நீதி அறமும் பிறழாது'' ஆட்சி செய்தான் என இவனது மெய்க்கீர்த்தி பாடப்பட்டுள்ளது.[29] திருநாளைப் போவார் எனப் பெரியபுராணம் குறிப்பிடும் நந்தனுக்குப் பிறப்பிற் கிடைத்த உடலுடன் சிதம்பர தரிசனம் செய்ய முடியவில்லை. சிதம்பரத்தின் மதிற்சுவரருகே குழி தோண்டி வளர்க்கப்பட்ட அக்கினியுட் புகுந்து பிராமணமுனிவர் வடிவம் பெற்று கனகசபையை அடைந்தாரென்பது ஐதீகம்.

6. வரலாற்றுப் பின்னணி

கி.பி. ஆறாம் நூற்றாண்டளவில் பல்லவர்களின் எழுச்சியைத் தொடர்ந்து தென்னிந்தியாவில், ஒரு சகாப்தம் முடிவ

டைந்து, பிறிதொரு சகாப்தம் தோன்றுவதைக் கல்வெட்டுக் கள் பதிவு செய்துள்ளனவென்றும், இக்கால இந்தியாவில் இரு சென்நெறிப்போக்குகள் - குப்தரதும் சங்ககாலத்ததும் பண்பாடுகள், தென்னிந்தியாவில் இணைந்து கொண்டன வென்றும் ராமானுஜன் குறிப்பிடுகிறார். இவரது அபிப்பிரா யப்படி ஆறிலிருந்து ஒன்பதாம் நூற்றாண்டுவரை பல்லவர்க ளும், பாண்டியர்களும் அடிக்கடி தம்மிடையேயும், தக்கண அரசுகளுடனும் போரிட்டு கொண்டாலும் அக்காலப்பகுதி யிற் பண்பாட்டு மலர்ச்சியொன்று ஏற்பட்டது.[30]

இக்காலப் பகுதியில் தென்னிந்தியாவில் ஏற்பட்ட மாற் றங்கள் குறித்து ஆராய்ந்த பேட்டன் ஸ்ரெயின் என்ற ஆய்வா ளர் இவையெல்லாம் திடீரென நிகழ்ந்தவையல்ல என்றும், படிப்படியாகவே ஏற்பட்டதென்றும் வாதிடுகிறார். பல்லவ ஆதிக்கத்திற்கு முன்பதாகவே தென்னிந்தியாவில் 'சமஸ்கிருத மயமாதல்' ஏற்படத் தொடங்கிற்று எனக் கூறும் இவர்; தென்னிந்திய சமூகத்திலும் அதன் பண்பாட்டிலும் ஏற்படத் தொடங்கிய படிப்படியான வளர்ச்சியை முதலில் பல்லவர்க ளின் பிராகிருத கல்வெட்டுக்களிலும், தொடர்ந்து அவர்களின் சமஸ்கிருத கல்வெட்டுக்களிலும், பின்னர் முறையே சோழர்க ளின் சமஸ்கிருத, தமிழ்க் கல்வெட்டுக்களிலிருந்தும் கண்டு கொள்ளக் கூடியதாயிருக்கிறதெனக் கூறுகிறார்.[31]

தென்னிந்தியாவில் இக்காலத்திலேற்பட்ட வரலாற்று நகர்வானது சைவபக்தி நெறியின் வளர்ச்சிக்கு மிகவும் உவப் பானதொரு சூழ்நிலையை ஏற்படுத்திக் கொடுத்தது. பல்லவர் காலத்திலும் தொடர்ந்து சோழர் காலத்திலும் கிராமிய விவ சாய சமூக பண்பாட்டு வட்டாரங்கள் பெரும் தொகையில் ஏற்படுத்தப்பட்டன. அத்துடன் கிராமிய விவசாய சமூகங் களே நாட்டின் சமூக பொருளாதாரக் கட்டமைப்பில் ஆதிக் கம் செலுத்தும் சக்தியாகவும் இருந்தன. சமூகவாழ்க்கையில் விவசாயிகளிற்கும் (உழவர் / வெள்ளாளர் / காராளர்) பிராமணர்களுக்குமிடையில் நெருங்கிய ஒத்துழைப்பு நிலவி யது. சமூகத்தின் ஆன்மிகத் தலைவர்களான பிராமணர்களிற் கும் உயர் அந்தஸ்து கொண்ட விவசாயக் குழுக்களிற்குமிடை

யிலான ஒத்துழைப்பு அவர்களது உள்ளூர் அமைப்புக்களின் அதிகாரப் பகிர்வுடன் பொருந்தியதாயிருந்தது. பிராமணரும் வெள்ளாளரும் ஊர் என்ற உள்ளூர் அரசியல் அலகில் உறுப்பினராக இருந்தனர். பக்தியுகம் வேகங்கொண்ட அக்கா லப் பகுதியில் விவசாயக் குடியானவர் சமூகம் கிடைவெட் டாக ஏனைய சமூகக் குழுமங்களையும் தன்னுள்ளடக்கி வளர்ச்சியடையலாயிற்று. ஏனைய சமூகக் குழுக்களும் குடி யானவனின் அந்தஸ்துக்கு இணையான தகுதியைப் பெறுவதி லேயே நாட்டங்கொண்டு காணப்பட்டனர். அத்துடன் தென் னாட்டு மன்னர்களும் அடிப்படையில் விவசாய குடியானவ மூலத்தையே கொண்டிருந்தனரென்பது இங்கு குறிப்பிடத்தக் கது. பிராமணர்கள் உள்ளூர் குடியானவர் குழுக்களுடனும் அதன் தலைவர்களுடனும் மிக நெருக்கமான பிணைப்புக் கொண்டிருந்ததால் சத்திரியர்களுடன் ஒத்துழைக்க வேண்டிய ஆர்வம் பிராமணர்களிற்கு இருக்கவில்லை. தமிழ்ப் பக்தியி லக்கிய மரபிலிருந்தும் இதற்கான ஆதாரங்களைப் பெற முடியும். பாண்டிய நாட்டிற்கு அரசனாயிருந்த அரசகுலத்தவ னோருவன் இறந்துபோக, வைசியகுலத்தைச் சேர்ந்த சிவபக் தரான மூர்த்திநாயனார் தெரிந்தெடுக்கப்பட்டு அரசனாக முடி சூட்டப்பட்ட சம்பவம் பெரிய புராணத்தில் குறிப்பிடப்பட் டுள்ளது.[32]

குடியானவர்களிற்கும் பிராமணர்களிற்குமிடையிலான பரஸ்பர ஒத்துழைப்பு சைவபக்தி நெறியை முன்னெடுத்துச் சென்ற நாயன்மார்களின் சாதித்தொகுப்பிலும் கண்டுகொள்ள லாம். ஆதிசைவர், பிராமணர் மாமாத்தியப் பிராமணர் என 17 நாயன்மார்கள் இருபிறப்பாளர் சமூகத்தைச் சேர்ந்தவர்களா கவும், வேளாளர் வைசியர் என்ற பிரிவில் 18 நாயன்மார்களு மாக அறுபத்து மூவரில் 35 பேர் மேற்குறித்த இருவருணத்த வர்களுமாக இருக்கின்றனர். ஏனைய 28 நாயன்மார்களில் 11 பேர் சத்திரிய வம்சத்தினராகவும், ஏனைய 11 பேர் ஏனைய கீழ்நிலைச் சாதியில் உள்ளவர்களாகவும் குறிப்பிடப்படுகி றது. இவர்கள் தவிர 6 பேர் மரபறியாதவர் பிரிவில் உள்ளடக் கப்பட்டுள்ளனர்.

இக்காலத்திற் குடியானவர்களிற்கும் பிராமணர்களிற்கு மிடையிலான பரஸ்பர ஒத்துழைப்பு ஒருபுறம் ஆலயத்தை மையமாகக் கொண்ட பிராமணர்களின் வைதீக மரபிற்குச் சமூகத்தின் அனைத்துப் பிரிவினரதும் ஆதரவைப் பெற்றுத்தந் தது. மறுபுறம் தமிழக மக்களின் ஆன்மீக வாழ்க்கைக்கும் அவர்களின் வழிபாட்டு முறமைகளுக்கும் பிராமணர் அங்கீ காரம் தந்தனர். தமிழ்நாட்டு ஆன்மீக வாழ்க்கையையும், சுதேச வழிபாட்டு முறையையும் வைதீக மரபினுள் உள்ளடக் கியதன் மூலம் பிராமணர்கள் அவற்றிற்கு அங்கீகாரம் தந்த னர். குறிஞ்சி நிலத்துத் தெய்வங்களான சேயோன் சுப்பிரமண் யருடனும், மாயோன் கிருஷ்ணனுடனும் அடையாளம் காணப்பட்டனர். நாட்டார் கூறுகளை உள்ளடக்கும் வகை யில் வைதீக நெறியில் மாற்றங்களையும் செய்துகொண்டனர். கண்ணப்ப நாயனாரின் சரித்திரம் இம்மாற்றத்தைப் புலப்ப டுத்துகிறதொரு வரலாறாகும். கண்ணப்பனை சங்கரரும் சிவானந்த லகரியில் பின்வருமாறு சிறப்பித்துப் பாடுகிறார்.[33] ''ஈஸ்வரனுடைய சரீரத்திற்கு கால்களில் போட்டு தேய்ந்த செருப்பானது புருவங்களின் நடுவிடம் போலாகிறது. திரிபு ரங்களுக்குச் சத்துருவான பரமசிவனுக்கு கொப்பளித்த ஜலத் தினால் நனைத்தலானது அபிஷேகம் போலாகிறது. கடித் துண்ட மாமிசத்தின் மீதி புதியதான நைவேத்தியம் போலாகி றது. வேடன் உயர்ந்த பக்தன் போலாகிறான்.''

தமிழ்நாட்டுச் சுதேச தெய்வங்களையும் வழிபாட்டு முறைகளையும் வைதீக சமயம் தனக்கேயுரிய வழிபாட்டு முறைகளோடும் தெய்வங்களோடும் பக்தி நெறியூடாக உள் வாங்கிக் கொள்ளுகிறது. பக்தி இயக்க உள்வாங்கலின் தன்மை பற்றி சுவையான தகவலொன்று வடமொழியிலுள்ள திருச்செந்தூர் புராணத்தில் துலுக்கனுக்கு மோட்சம் கொடுத்த சரித்திரம் என்ற பிரிவிற் காணப்படுகிறது. ''எண்ணிறந்த பிராமணர்களையும் பசுக்களையும் கொன்ற துலுக்கனொரு வன் திருச்செந்தூர் சுப்பிரமண்யர் ஆலயத்தின் மூலஸ்தானத் திற்குள் வந்தபொழுது கால் இடறி விழுந்து இறந்தான். அவனது உயிரை யமதூதர்கள் அழைத்துப் போக வந்தபொ

ழுது அவர்கள் சுப்பிரமணியரின் தூதுவர்களால் அடித்துக் கலைக்கப்பட்டார்கள். செய்தியை அறிந்த யமன் தானே திருச்செந்தூருக்கு வந்தான். அப்பொழுது சுப்பிரமணியர் யமனுக்கு பின்வருமாறு கூறினார்: அஞ்ஞானம், மோகம், அன்னியனை அவமதிக்கும் இச்சை, பொறாமை இவைகள் எதனாலாவது தன்காரியத்தை உத்தேசித்து வந்தவர்கள் திருச் செந்தூரிலுள்ள எம்மை (குகனை) தரிசித்த அக்கணமே சுத்தர்களாய் விடுகின்றனர்.''[34]. வள்ளி சுப்பிரமண்யர் திரும ணம் தொடர்பாகக் கூறப்படுபவையும் எமது கருத்திற்கு அணிசெய்யும். தமிழ்நாட்டு வேடுவர்களின் தெய்வமான முருகனும் வள்ளியும் வைதீக சமய நெறிக்குள் இணைக்கப் பட்டமை பற்றிய வாதத்திற்கு உறுதுணையான சான்றாகவும் இதனைக் கருதலாம். சுப்பிரமண்யருக்கு மகாவிஷ்ணு தனது நேத்திரத்தில் உற்பவித்த வல்லீ என்னும் மங்கையை முதலிற் திருமணம் செய்து கொடுத்தார். பின்னர் சுப்பிரமண்யர் அசுரர்களை அழித்தமையினால் இந்திரன் மகிழ்ச்சியடைந்து தேவஸேனை என்னும் மங்கையையும் சுப்பிரமண்யருக்கு மணம் செய்து கொடுத்தான். வல்லீ தன் சக்களத்தியான தேவஸேனையை இம்சைப்படுத்தியதால் அவளை திர்யக்ஜா தியில் பிறந்து வேடுவர்களிடம் வளர்வாய் என்றும், உரிய காலத்தில் நான் உன்னை மணம் புரிவேன் என்றும், சாபம் கொடுத்தார். வல்லீயும் வள்ளி என்ற பெயரில் வேடுவர்களி டம் வளர்ந்தாள். அவளுக்கு உரிய வயது வந்தபொழுது சுப்பிரமண்யர் இரண்டாவது மனைவியாக அவளை மீண்டும் திருமணம் செய்தார். இங்கு வள்ளியின் முற்பிறப்புக் கதை ஒன்றை இணைத்ததன் மூலம் முருகன், வள்ளி, சுப்பிரமண் யர் - வல்லீயாக மாற்றப்பட்டனர்.

பல்லவர் காலத்திலிருந்து சோழர் காலம் வரை பெரும் தொகையான கற்கோயில்கள் கட்டப்பட்டன. அவற்றின் நித்திய - நைமித்திய கருமங்களிற்காகத் தானங்கள் வழங்கப் பட்டன. பிறதேசங்களிலிருந்து பெரும் தொகையான பிராம ணர்கள் - குறிப்பாக சோழர் காலத்தில், வரவழைக்கப்பட்டு சதுர்வேதி மங்கலங்கள் என்ற பெயரிற் குடியேற்றப்பட்டனர்.

இறையிலி தானமாகப் பல கிராமங்கள் வழங்கப்பட்டன. அரச ஆதரவுடனேயே பிராமணர்கள் தமிழ்நாடெங்கும் குடியேற்றப்பட்டனரென வாதிடப்பட்டாலும், இதற்கு அக்காலப் பொருளாதார அமைப்பின் முதுகெலும்பாயிருந்த விவசாய சமூகத்தின் அனுசரனை இருந்திராவிடின் பிராமண குடியேற்றங்கள் பெரும் தொகையாக இடம்பெற்றிருக்க முடியாது. அக்காலச் சமூகத்தில் குடியானவர்களின் விவசாயமே பிரதான உற்பத்திச் சக்தியாக இருந்ததுடன், சமூகச் சொத்தின் மூலாதாரமாகவும், நேரடியாகவோ அன்றி மறைமுகமாகவோ பெரும்பாலான மக்களின் சீவனோபாயத்திற்கும் ஆதாரமாகவிருந்ததை மறுக்க முடியாது. இதனாற் போலும் நிலத்தின் மீதான தமது உரிமைகள் மறுக்கப்பட்ட பொழுதும், வரிச்சுமை அதிகரித்த பொழுதும் குடியானவர்கள் தமது எதிர்ப்பைத் தெரிவித்துக் கொண்டனர். இது தொடர்பான சில தகவல்கள் கல்வெட்டுக்களிற் பொறிக்கப்பட்டுள்ளன.[35]

1. கோயிற் கல்வெட்டுக்கள் என்ற தொகுதியின் முன்னுரையில் பின்வரும் சம்பவமொன்று குறிக்கப்பட்டுள்ளது. சாதுரிமாணிக்கம் என்ற நடனப்பெண் தனக்கு ஜீவிதமாக ஒதுக்கப்பட்டுள்ள நிலத்தில் தனது உறவினர்க்கு பயிர் செய்யும் உரிமை உண்டு என்பதற்காகக் கோயிற்கோபுரத்திலிருந்து வீழ்ந்து தற்கொலை செய்து கொண்டாள்.

2. தஞ்சாவூர் மாவட்டத்திலிருந்து பெறப்பட்ட கல்வெட்டொன்றில் கோயிற் காவற்காரர்கள் (திரிசூல வேலைக்காரர்கள்) தமக்கென ஒதுக்கப்பட்ட நிலத்தை கோயிலதிகாரிகள் (பிராமணர்கள்) அபகரித்துக் கொண்டமையை ஆட்சேபித்து கோயில் முன்றலில் தீமூட்டித் தற்கொலை செய்து கொண்டமை குறிக்கப்பட்டுள்ளது.

3. ஆடுதுறையில் கண்டெடுக்கப்பட்ட கல்வெட்டொன்றில் பின்வரும் விபரம் காணப்படுகிறது. அதிகாரிகளின் உதவியுடன் பிராமணர்கள் விவசாயத் தொழிலாளிகளான இடங்கைக் குழுவினர்க்கு சொல்லொணாத் துன்பம் விளைவித்தனர். அரச பிரதிநிதிகளின் சம்மதத்துடன் உள்ளூர் கிராமிய 'சபா' வரிகளை விதித்தது. சபாவினது முடிவை எதிர்த்து வரி கொடுப்பதில்லையென இடங்கைச் சாதியினர் தீர்மானித்தனர்.

4. 1239ஆம் ஆண்டிற்குரிய இரு கல்வெட்டுக்களில் காணப்படும் செய்திகளின்படி விவசாயிகள் ஊர்ச் சபாவிற்கு விண்ணப்பமொன்று கொடுத்தனர். இதன்படி சட்டவிரோதமான முறையில் பிராமணர்கள் தமது உற்பத்தியில் பங்கு கேட்பதையும், பலர் வரியறவிடுபவர்களாக தம்மைத் துன்புறுத்துவதையும் நிறுத்தாதுவிட்டால் நிலத்தில் விவசாயம் செய்ய முடியாதெனத் தெரிவித்தனர்.

5. பிராமணர்களின் அநீதிக்கு எதிராக விவசாயக் குடியானவர்கள் கோயிற் சுவர்களை இடித்தும் நில உரிமை மாற்றப் பத்திரங்களைச் சூறையாடியும் மூல ஆவணங்களைச் சிதைத்ததுமான இரு சம்பவங்கள் நிகழ்ந்தமை பற்றிய கல்வெட்டுக் குறிப்புக்களும் உள. இச்சம்பவங்கள் மூன்றாம் இராஜராஜனின் காலத்திலும், முதலாம் குலோத்துங்கனின் காலத்திலும் நிகழ்ந்தன. முதலாவது கல்வெட்டின்படி அரசனின் ஐந்தாம் ஆட்சியாண்டில் நிகழ்ந்த கலகத்தின்போது மூல ஆவணங்கள் அழிக்கப்பட்டன. இரண்டாவது கல்வெட்டு குலோத்துங்கனின் 11ஆம் ஆட்சியாண்டில் நடைபெற்ற இடங்கை வலங்கை குழுக்களிற்கிடையிலான கலகம் பற்றியது. கோயில் உடைக்கப்பட்டு, கோயிற் சொத்துக்கள் சூறையாடப்பட்டு விக்கிரகங்களும் அகற்றப்பட்டன.

பல்லவர் காலத்திலிருந்து பிராமணர்க்கும் பிராமணர் அல்லாதோருக்குமிடையில் காணப்பட்ட பரஸ்பர இணக்கம் பிற்காலச் சோழர் காலத்தில் நெருக்கடிகளிற் குள்ளாவதை மேலே தரப்பட்ட கல்வெட்டுச் சான்றுகள் புலப்படுத்துகின்றன.

7. சைவசித்தாந்தத்தின் பிறப்பு:

பக்தி இயக்கம் தன் உச்சத்தை அடைய, தொடர்ந்து வந்த காலப்பகுதியிற் சைவம் நிறுவனமயமடையத் தொடங்குகி

றது. ஆலயங்களை மையமாகக் கொண்ட இம்முயற்சியின் முன்னிலையில் பிராமணர்களும், அவர்களுக்கு அனுசரணை யாகச் சோழ அரசர்களும் செயற்பட்டார்கள். கி.பி. 850ஆம் ஆண்டில் விஜயாலன் அரசனானதிலிருந்து 13ஆம் நூற்றாண் டின் இறுதிக் கூறுவரை தமிழ்நாட்டில் சோழர்கள் ஆட்சி செய்தார்கள். சோழர்கள் பேரரசர்களானதைத் தொடர்ந்து பிராமணர்களிற்கும் அவர்களிற்குமிடையிலான ஒத்துழைப்பு வலுப்பெறத் தொடங்கியது. சோழர்களின் முடியுரிமையும், அரச அதிகாரமும் பிராமணர்களால் நியாயப்படுத்தப்பட்டது. சோழர்களின் வம்சாவழி சூரியகுலத்துடனும், புராண கால ஐதீகங்களுடனும் இணைக்கப்பட்டன. ஆதியில் விவசாய மூலத்தைக் கொண்டிருந்த சோழர்கள் சக்கரவர்த்திகளானதும் பிராமணர்களால் சத்திரிய குலத்தவர்களாக்கப்பட்டு அவர்க ளின் முடிசூட்டு வைபவங்களையும் தாங்களே முன்னின்று நடத்தும் உரிமை பெற்றனர். தில்லைவாழ் அந்தணர்கள் ''மும்முடிச் சோழர்களிற்கே அல்லாமல் வேறு எவர்க்கும் முடிசூட்டமாட்டோம்'' என கூற்றுவநாயனார்க்கு மறுத்து ரைத்த செய்தியும் இங்கு குறிப்பிடத்தக்கது.[36] சிவவழிபாட் டுக்காரரான சோழ அரச வம்சத்தின் ஆன்மீக வழிகாட்டல் பிராமணர்களின் தலைமையில் நடைபெற்றது. இதனால் பிராமண குடியேற்றங்கள் அரசர்களால் ஊக்குவிக்கப்பட்டது டன், பிரமதேய விவசாய நிலங்களின் உடமையாளர்களாக வும் அவர்கள் மாறினர். சமயக் கிரியைகள் ஆற்றும் தகுதி காரணமாகவும் நிலஉடைமையாளர்களாக இருந்தமை கார ணமாகவும் தமிழ்நாட்டுக் கிராமங்களில் பிராமணர் தலை மைச் சாதியினராய் மாறியமையை கல்வெட்டுச் சான்றுகளும் உறுதி செய்கின்றன. உதாரணமாக கி.பி. 1002ஆம், 1258ஆம் ஆண்டு கல்வெட்டுக்களில் பிராமணரைத் தலைமைச் சாதியி னராகக் கொண்டு ஏனையோர் சாதி அடுக்கின்படி பட்டியலி டப்பட்டுள்ளமை குறிப்பிடத்தக்கது.[37]

நிலஉடமையாளர் என்ற வகையிலும், சமூகத்தின் பிர தான உற்பத்தியாளன் என்ற வகையிலும் இதுவரை காலமுமி ருந்த விவசாய குடியான்களாகிய வெள்ளாளரின் நலன்கள்

பிராமணர்க்குப் புதிதாகக் கிடைத்த அதிகாரத்துடன் முரண் பட்டுக் கொண்டமை பிராமணரல்லாதோர் ஆன்மீகத் தலை மையொன்று தமிழ்நாட்டில் ஏற்பட வழிவகுத்ததுடன் தமிழ் நூல் மரபிற்குரிய சைவசித்தாந்த தத்துவத்தையும் பிறப்பித் தது. பக்தி இயக்கம் பரவிய காலை அவ்வியக்கத்தில் எல்லாச் சாதியினரும் பங்கெடுத்துக் கொண்ட நிகழ்ச்சியானது இதற் குப் பெரிதும் அனுசரணையான சூழ்நிலையை ஏலவே ஏற்படுத்தியிருந்தது. பிராமணரல்லாதோரின் மடங்களும் குகைகளும் ஸ்தாபிதமாயின. இதனைக் கல்வெட்டுச் சான்று களும் உறுதி செய்கின்றன.

புதிய மடங்களின் தோற்றத்துடன் பிராமணர்களும், பிராமணர் அல்லாதோருக்கு மிடையிலான தலைமத்துவ முரண்பாடு கலகமாக வெடித்தது. இதனைக் 'குகையிடிக் கலகம்' என அழைப்பர். சிவப்பிராமணர் எனத் தம்மைக் கூறிக்கொண்ட சைவாசாரியார்கள் சிலர் வேளாண் குடியிற் பிறந்து கல்வி, கேள்வி, ஒழுக்கங்களால் சிறந்து நின்று ஞானோபதேச நெறி நிற்கத் தலைப்பட்டோரின் தலை மையை ஏற்க இசைந்திலர். இவர்களைச் சூத்திரர்கள் என் றும், இவர்களைக் குருவாக ஏற்று ஞானோபதேச நெறி நிற்றல் பாவம் என்றும் பிரசாரங்கள் செய்தனர். இதனாற் சோழர் காலத்தில் திகழ்ந்த சைவத்திருமடங்களின் தலைமை பற்றிய கருத்து வேறுபாடுகள் பல்கின. இவற்றின் எதிரொலி யாக திருத்துறைப் பூண்டியிலும் தமிழகத்தின் ஏனைய பகுதிக ளிலும் இருந்த மடங்களாகிய குகைகள் அவற்றின் சொத்துக்க ளுடன் இடித்து நொருக்கப்பட்டன.[38] மூன்றாம் இராஜராஜனு டைய இரண்டாம் ஆட்சியாண்டில் உள்ளதொரு கல்வெட் டில் இது பொறிக்கப்பட்டுள்ளது. குகையிடிக் கலம்பகம் கி.பி.1200ஆம் ஆண்டில் மூன்றாம் குலோத்துங்கனின் 22ஆம் ஆட்சியாண்டில் நிகழ்ந்ததாகும்.[39] இச்சம்பவத்தை பிராம ணர்க்கும் பிராமணர் அல்லாதோருக்குமிடையில் ஏற்பட்ட முரண்பாட்டின் வெளிப்பாடாகக் கருதலாம். சைவமெய்யிய லின் உருவாக்கத்திலும் இம்முரண்பாட்டைக் கண்டுகொள்ள லாம்.

குகையிடிக் கலகம் நிகழ்ந்த காலத்திலேயே மெய்கண்ட சாத்திரங்களின் முதனூலான சிவஞானபோதத்தின் ஆசிரிய ரான மெய்கண்டரும் வாழ்ந்தவராவார். இவரது காலத்தை உறுதி செய்யும் கல்வெட்டுச் சான்றொன்றும் உண்டு.[40] மெய்கண்டர் சிவஞானபோதம் இயற்றியது தொடர்பாக ஒரு ஐதீகம் உண்டு.

> ''பரஞ்சோதி முனிவர் ஆகாயமார்க்கமாகச் செல்லும் பொழுது மெய்கண்டரைக் கண்டு சிவஞானபோ தத்தை கொடுத்தருளி' இதனை தமிழுலகம் உணர்ந்து உய்யும் பொருட்டு ஏது, திருட்டாந்தங்களினால் விளங்க உரைக்க' என்று கூறிச் சென்றார். மெய்கண் டர் சிவஞானபோதப் பொருளைத் தமதுள்ளத்தில் உள்ளவாறு நினைந்துணர்ந்து சிவஞானபோதம் பாடி னார்.[41]

இவ் ஐதீகம் சிவஞானபோதம் பற்றிய பிராமணர் அல்லா தோர் விளக்கமாகும். வடமொழியிலுள்ள ரெளரவ ஆகமத் தின் ஒரு படலத்தின் மொழிபெயர்ப்பே தமிழ்ச் சிவஞான போதம் என்பது பிராமணர்களின் வாதம். (சிவஞானபோதம் சிவஞானபோதர் என்பவரால் இயற்றப்பட்டதென்ற வழக்கு கர்ணாடக தேசத்தில் இருக்கிறது. அத்தேசத்திலுள்ள சிவசாரி யார்கள் சிவஞானபோதத்தை சிவன் இயற்றினார் என்பது கற்பனையானதென வாதிடுகின்றனரென — ஞானப்பிரகாச முனிவரின் சிவஞானபோத விருத்தியில் ஒரு குறிப்பு காணப் படுகிறது.[42]) உண்மை எதுவாயினும், இருசாராரிடையேயும் தீர்க்கமான முரண்பாடு இருந்திருந்ததென்பதுவும், அம்மு ரண்பாடு சைவத்தின் ஆன்மீகத் தலைமை பற்றிய தென்பது வும் புலனாகிறது.

சைவத்தின் ஆன்மீகத் தலைமை பற்றிப் பிராமணர்க்கும், பிராமணர் அல்லாதோருக்கும் இடையிற் காணப்பட்ட முரண்பாட்டின் வெளிப்பாட்டை அருள்நந்தி சிவாச்சாரியார், உமாபதி சிவாச்சாரியார் ஆகிய இரு சந்தனாச் சாரியார்களின் வரலாற்றிலும் எதிரொலிப்பதை அவதானிக்க முடியும்.

வெள்ளாளரான மெய்கண்டதேவர் சிவஞான நூற்பொரு ளைப் போதிப்பது அறிந்து பல மாணவர்களிற்கு மெய்பொரு ளைப் போதித்துக் கொண்டிருந்த அருள்நந்தி சிவாச்சாரியார் என்ற அந்தணர் அவரிடம் சென்று செருக்குமிகுதியால் 'ஆணவமலம் எப்படியிருக்கும்' எனக் கேட்டதாகவும் அதற்கு மெய்கண்டர் தம்முன் நின்று கொண்டிருந்த அருள் நந்தி சிவாச்சாரியாரையே சுட்டிக் காட்டினார் என்றும், இதிலிருந்து மெய்யறிவு விளங்கப் பெற்ற அருள்நந்தி மெய் கண்டரின் மாணாக்கர் ஆயினார் என்றும் இச்செய்தி குறிப்பி டுகிறது.[43] இதன்படி குலகுருவான பிராமணர் ஒருவர் பிராம ணர் அல்லாத ஒருவரின் ஆன்மீகத் தலைமையை ஏற்று மாணாக்கனாயினார் என்பது பிராமணரல்லாதோர் கூறும் வரலாறு. தில்லைவாழ் அந்தணர்களில் ஒருவரான உமாபதி சிவாச்சாரியர் பிராமணர் அல்லாதோரின் சமயத் தலை மையை ஏற்றதால் புறக்கணிக்கப்பட்டமை பற்றிய செய்தி யும் இதனை உறுதிப்படுத்தும்.[44]

7. முடிவுரைக்குப் பதிலாக

பக்தி மார்க்கத்தின் பெறுபேறான திருமுறைகள் சோழ ராட்சியின் பிற்கூற்றில் சைவசித்தாந்த மெய்யிலைத் தோற்று வித்ததென ஏலவே குறிப்பிட்டோம். தேவாரச் சிந்தனைகள் மெய்யியலாகப் பரிணமிக்கும் நிலைமாற்றத்தை மெய்கண்ட சாஸ்திரத் தொகுப்பில் இடம்பெற்றுள்ள முதல் இருநூல்க ளான திருவுந்தியாரிலும், திருக்களிற்றுப்படியாரிலும் கண்டு கொள்ளலாம். அறிவதற்கு அரியவனான சிவனை உருவத் திருமேனி மூலம் கண்டுகொள்வது இலகுவான தென்றும், உள்ளம் உருகி வேண்டுவதால் அன்றி பிறவழிகளால் அவரை அறிய முடியாதென்றும், நடனபாணியான சிவனை அவனது சிலம்பின் ஓசை ஒலிவழி வணங்கு என்றும், அறிவால் ஆராயாது உணர்ந்து கொள்ள வேண்டுமென்றும், எமது உணர்விலும் அறிவிலும் சேருபவராகிய சிவன் வாழ்க வென்று கூறிச் செல்லும் திருவுந்தியார் பக்திமார்க்கத்தின் தொடர்ச்சியைப் பேணுவதாகவே காணப்படுகிறது.

திருவுந்தியாரில் வருகிற கருத்துக்கள் மேலும் விரிவாக திருக்களிற்றுப் படியாரில் ஆராயப்படுகிறது. பக்தி மார்க்கத்தில் நிற்பவரொருவர் இந்நூலின் வாயிலாக - படியாகக் கொண்டு, மெய்ப்பொருளை அறிந்து கொள்ளலாமென்பது நூற்பெயரின் உட்கிடையாக உள்ளது. ஆகமங்களாலோ, அறுவகைச் சமயத்தினாலோ அன்றி யோகத்தாலோ சிவபெருமானது பெருவடிவை அறியமுடியாது. பக்திமார்க்கத்தில் ஈடுபட்டவர்களின் வழியிற் செல்லுவதன் மூலமே உண்மையை அறியமுடியும். சண்டேஸ்வர நாயனார் தீச்செயல் எனக்கருதாது தன் தந்தையின் காலைத் துண்டித்தார். அரிவாட்டநாயனார் விதைத்த நெல்லைப் பொறுக்கி செங்கீரையும் மாவடுவும் சேர்த்து விருந்து படைத்தார். கண்ணப்பநாயனாரின் அன்பும், திருஞானசம்பந்தர் பார்வதியின் முலைப்பால் குடித்த செய்தியை அறிந்த பாண்டிமாதேவியான மங்கையற்கரசியின் மனமும் இருந்த நிலையில் நாமும் இருத்தல் வேண்டும். அன்பினால் அன்றி சிவார்ச்சனைகள் செய்வதால் சிவனை அடைதல் அரிது. இவ்வாறு திருக்களிற்றுப்படியார் பக்தி மார்க்கத்தின் முதன்மையை எடுத்துக்கூறி அதற்கான மெய்யியலடிப்படையைத் தரமுயலுகிறது. இது நாரதரின் பக்தி சூத்திரம், சாண்டில்யரின் பக்திமீமாம்சை என்பனவற்றில் உள்ளதைப் போன்றது. எவ்வாறு இவ்விரு பக்தி சூத்திரங்களும் புராணங்களில் வருகிற பக்திக் கருத்துக்களை ஒரு தத்துவமாக ஒழுங்குபடுத்தியதோ அவ்வாறே மெய்கண்ட சாஸ்திரங்கள் தேவாரங்களில் வருகிற பக்தி நெறியின் கூறுகளை சைவசித்தாந்த மெய்யியலின் அடிப்படைகளாக வகுத்ததன் மூலம் பக்தியுகத்தின் பெறுபேறாகிறது. இவ்விடத்து சைவசித்தாந்த மெய்யியலின் பிராமண மூலத்தைக் கொண்ட மரபு பற்றியும் குறிப்பிடுதல் வேண்டும். இம்மரபு ஆகமங்களைத் தொடக்கமாகக் கொண்டு சத்தியஜோதி, போஜதேவர், ஸ்ரீகண்டர், பட்டராமகண்டர் ஆகியோரின் அஷ்டப்பிரகரண நூல்கள் வழியாக வந்ததாகும். அகோர சிவாச்சாரியார் ராமகண்டர் ஆகியோர் இவற்றிற்கு உரையெழுதியவர்களாவர். மெய்கண்ட சாஸ்திரங்களிற்கு முற்பட்ட

இச்சைவ சித்தாந்த மரபு பற்றி அடுத்த அத்தியாயத்தில் பார்ப்போம்.

அடிக்குறிப்புகள்:

1. Siva purana, Part IV, P. 1943.
2. Gonda J., (1976), Visnuism and Saivaism Munshiram Manoharlal, New Delhi, P 22.
3. Satapatha Brahmana, Kanda 11; 12 & 13.
4. Rg Veda, VII, 21.5 and X, 99.3.
5. See: Bhandarkar R.G., Vaisnavism, Saivism and other minor Religious system.
6. Siva purana. Part I, P. 382.
7. See: Bhakti Sutras of Narada and Sandilya Sutram (Trans.) Sinha N., Oriental Pub., New Delhi.
8. — do —
9. Ibid., P. 6-7
10. தேவாரம், அப்பரும் சுந்தரரும், பாண்டிச்சேரி பிரெஞ்சு இந்தியவியல் நிறுவனம் (1985) பக். 510.
11. பார்க்க: சுவேஸ்தார உபநிடதம், அத்தியாயம் - 4.
12. கடம்பவன புராணம், முருகபட்டர் பதிப்பு (1880) பக். 21
13. See: Chakaravarti Mahadev (1986) The concept of Rudra - Siva through the Ages, Motilal Banarsidas, Plate II
14. Stein Burton (1980) Peasant state and society in medieval South India, Oxford, Delhi, P 337.
15. O' Flaherty W.D., (1973), Asceticism and Eroticism in the Mythology of Siva, Oxford, London. P. 8-11.
16. விருத்தாசல புராணம், 6.1 - 24.
17. சிவஞானபோதம் 12ஆம் சூத்திரம்.
18. கிருட்டினன் அ., (1991) கல்வெட்டியல் வாழ்வியல், மணிவாசகர் பதிப்பகம், சென்னை, பக். 166-117. பண்டைய காலத்தில் தமிழகத்தில் வாழ்ந்த எயினர் என்ற சாதியார் தமது தலையை தாமே அரிந்து படையல் செய்யும் வழக்கத்தைக் கொண்டிருந்தனரென சிலப்பதிகாரம் வேட்டுவ வரியில் குறிப்பிடப்படுகிறது.
19. Zvelebil Kamil V., (1997), The Beginning of Bhakti in South India., Helsinki, P. 224.
20. சிவத்தம்பி கா, பண்பாடு, மார்கழி 1995, இந்துசமய, கலாசார அலுவல்கள் திணைக்கள வெளியீடு, பக்.18
21. பார்க்க: கலித்தொகை, கடவுள் வாழ்த்து.
22. Siva purana, Part II, P. 25-54
23. காரைக்காலம்மையார், பாண்டிச்சேரி பிரெஞ்சு இந்தியவியல் நிறுவனம் (1982) பக்.33
24. Zvelebil Kamil V, (1985), Ananda - Tandava of Siva Sadanrttmurti, Institute of Asian Studies, Madras, P.12
25. தேவாரம் - அப்பரும் சுந்தரரும், மு.கு. பக். 13
26. பிரமபுராணம் 2.13., 70-73, கருடபுராணம் 6, 19

27. **Hindua law Books, Gautama XII: 4, 5, 6.** புத தர்மசாஸ்திரம் என்ற இடைக்கால நூலொன்று வர்ணாச்சிரம தர்மத்தை பின்வருமாறு வரையறை செய்கிறது.
   அ) பலவித தொழில்களால் தனது ஜாதியைக் கெடுத்துவிடாது குலதர்மத்தைக் காப்பாற்ற வேண்டும்.
   ஆ) சத்திரியர் இதர இராஜாக்களை ஜெயித்து இராஜ்ஜியத்தை சம்பாதித்து ஜீவிக்க வேண்டும்.
   இ) வைசியர்கள் பயிரிடுதல், பசுமாடுகளின் பால், தயிர் விற்றல், வர்த்தகம் செய்தல் இவற்றால் சீவிக்க வேண்டும்.
   ஈ) சூத்திரன் பிராமண சத்திரிய வைசியர்களிற்கு ஊழியம் செய்து சீவித்தல் வேண்டும்.
   உ) சூத்திரன் மற்ற மூன்று ஜாதிகளையும் துன்பப்படுத்தாமல் அவர்களிடத்து பக்தி வைத்து நித்தியம் ஸெவிக்க வேண்டும்.
   (பார்க்க: புத தர்மசாஸ்திரம், தி.சுப்பிரமணிய சாஸ்திரி பதிப்பு, சென்னை 1902.)
28. பெரியபுராணம், மு.கு., பக். 292.
29. கிருட்டினன் அ., மு.கு., பக். 123-125
30. **Ramanujam A.K., Hymns for the Drowning, Princeton Uni. Press, P.105.**
31. **Stein Burton, op. cit., P 65.**
32. பெரியபுராணம், திருப்பனந்தாள் காசி மடத்து வெளியீடு, பக். 158.
33. சங்கரரின் சிவானந்தலகரி, செய்யுள் இலக்கம் 63.
34. வடமொழி திருச்செந்தூர் புராணம், எஸ். ராமஸ்வாமி ஐயர் பதிப்பு (1915), பக். 176-184.
35. **Vanamamalai N. (1969) Studies in Tamil folk Literature, NCBH, P.106-108.**
36. பெரியபுராணம், மு.கு., பக்.615.
37. **South Indian Inscription, V., No.1405, VII, No.118.**
38. தண்டபாணி தேசிகர் (1949), தருமையாதீனக் கோயில்கள், தருமையாதீன வெளியீடு. பக்.11
39. **Rajamanickam M., (1964) The Development of Saivism in South India, Dharmapurana Adhinam. P.240-241.**
40. **South Indian Inscriptions, VIII. No.74**
41. சிவஞானபாடியம், சைவசித்தாந்த நூற்பதிப்புக் கழக வெளியீடு (1968) பக். 9-10.
42. காசிவாசி செந்திநாதையர் சிவஞானபோத வசனாலங்கார தீபிகை என்ற நூலில் (1916) சிவஞான போதம் ரௌரவ ஆகமத்தின் பாவவிமோசனப் படலத்தின் மொழிபெயர்ப்பே எனக் கூறுகிறார். ஞானப்பிரகாச முனிவர் தனது சிவஞான போத விருத்தி என்ற நூலில் (கைலாசபிள்ளை பதிப்பு 1927) இக்கருத்தை குறிப்பிட்டிருக்கிறார். இது தொடர்பான சுவையான வாதப்பிரதி வாதங்களிற்குப் பார்க்க: திருநான்மறை விளக்க ஆராய்ச்சி, மா.சாம்பசிவபிள்ளை எழுதியது. (1926)
43. மு.கு., பக்.4
44. மே.கு., பக்.5

அத்தியாயம் - 2

மெய்கண்ட சாஸ்திரங்களிற்கு முற்பட்ட சைவ சித்தாந்தம்

1. முன்னுரை:

சிவஞான போதத்தின் ஆசிரியரான மெய்கண்ட தேவர் 13ஆம் நூற்றாண்டின் முற்பகுதியில் வாழ்ந்தவர். இவருக்கு நான்கு நூற்றாண்டுகளிற்கு முன்பதாகவே சத்தியயோதி, பத்ருஹரி என்பவர்களால் சைவசித்தாந்தம் ஒரு மெய்யியல் முறைமையாக விருத்தி செய்யப்பட்டு விட்டது. இதுவரை அறியப்பட்ட தரவுகளின் அடிப்படையில் நோக்கும் பொழுது கி.பி. எட்டாம் நூற்றாண்டின் பிற்பகுதியில் வாழ்ந்தவராகக் கருதப்படும் சத்தியயோதி என்பவரே முதன் முதலில் சைவசித்தாந்தத்தை ஒரு சமய தத்துவமாகவும், ஒரு உலக நோக்காகவும் உறுதியாக வரையறுத்து உருவாக்கியவரெனத் தெரிய வருகிறது. அஷ்டப்பிரகரணம் என அழைக்கப்படும் எட்டு நூல்களில் தத்துவ சங்கிரகம், தத்துவத் திரய நிர்ணயம், போக காரிகை, மோட்ச காரிகை பரமோட்ச நிராச காரிகை என்ற ஐந்து நூல்களின் ஆசிரியராக இவர் காணப்படுகிறார். இவை தவிர, ரௌரவ ஆகம விருத்தி, நரேஸ்வர பரீக்ஷா ஆகிய நூல்களையும் அவரெழுதியதாகக் குறிப்பொன்றுள்ளது. ''வியாகரண சாஸ்திரம், தர்க்க சாஸ்திரம் என்பனவற்றை அறிந்தவராகவும் என்னை ஒத்தவர்களால் அறியமுடியாத அறிவின் மகிமையுடையவருமான சத்திய ஜோதி'' எனத் தத்துவ சங்கிரகத்திற்கு உரையெழுதிய அகோர சிவாசாரியார் இவரின் பெருமையை எடுத்துக் கூறினார்.[1] ''சித்தாந்த சாத்திரங்களிற்கு முடிவான பொருளுடன் வழி

காட்டியவராகவும், ஆசிரியர்களாலும் பூசிக்கத் தக்கவராயுமுள்ள சத்தியயோதி'' என மோட்ச காரிகைக்கு விரித்துரை செய்த பட்டராம கண்டர் குறிப்பிடுகிறார்.

சத்தியயோதியின் ஆசிரியர் பதினெண் பத்ததித் தலைவர்களில் ஒருவரான உக்கிரயோதி என்பவராவர். சர்வதரிசன சங்கிரகம் என்ற நூலில் சைவதரிசனம் பற்றிய குறிப்புகள் வருமிடத்து மிருகேந்திரம், பௌஷ்கரம் போன்ற ஆகம மேற்கோள்களுடன் சத்தியயோதியின் தத்துவ சங்கிரகம் என்ற நூலிலிருந்தும் மேற்கோள் தரப்படுகிறது.[2] சத்தியயோதியின் நூல்கள் சைவசித்தாந்தக் கருத்துக்களேயாகுமென ஆறுமுகநாவலரும் தனது இரண்டாம் சைவ வினாவிடையில் குறிப்பிடுவது அவதானிக்கத்தக்கது.

கி.பி. எட்டாம் நூற்றாண்டு சைவ சமய வரலாற்றில் மிக முக்கியமானதொரு காலகட்டமாகும். அகச் சமயங்களிற்கிடையிலான முரண்பாடுகள் இக்காலத்தில் கூர்மையடையத் தொடங்கியதால் சைவத்தின் நிலைப்பாட்டிலிருந்து சிவாகமங்களிற்குப் பொருள் நிச்சயம் செய்ய வேண்டிய தேவையேற்பட்டது. ஆகமங்களிற்கான விருத்தியுரைகள் எழுதப்பட்டன. ரௌரவம், சுவாயம்பு, பௌஷ்கரம், மிருகேந்திரம், மதங்கம் என்பனவே முதன்முதலில் விருத்தியுரை கண்ட சைவாகமங்களாகும். சைவாகமங்களை ஆராய்ந்து அவற்றின் சாராம்சமான சைவசித்தாந்த மெய்யியலை சத்தியயோதி வரையறை செய்தார். ரௌரவ ஆகமத்தில் கிடைத்த பொருளின் உண்மையை தத்துவ சங்கிரகம் என்னும் பிரகரணத்தாலும், சுவாயம்பு ஆகமத்தால் கிடைத்த பொருளை தத்துவத்திரய நிர்ணயம் என்ற நூலாலும் சத்தியயோதி விளக்கினாரென இவ்விரு நூல்களதும் உரையாசிரியரான அகோர சிவாசாரியார் குறிப்பிடுகிறார். இவரைத் தொடர்ந்து முதலாம் இராமகண்டர் (கி.பி. 925-975), ஸ்ரீகண்டர், நாராயண கண்டர் (கி.பி. 1075-1100), இரண்டாம் இராமகண்டர் (1100-1130) ஆகியோர் சைவசித்தாந்தத்தை வளப்படுத்தியவர்களாகக் காணப்படுகின்றனர்.[3]

ஆனால் தமிழ்நாட்டின் சமய வரலாற்றில் கி.பி. பத்தாம் நூற்றாண்டுவரை பக்தி நெறியே பிரதான பண்பாகக் காணப்பட்டது. இது கி.பி. ஏழாம் நூற்றாண்டிலிருந்து தீவிரமடைந்தது. பௌத்த சமண சமயங்களே சைவ பக்திநெறிக்கு பிரதான சவாலாக இருந்தன. சைவ நாயன்மார்கள் இம்மதங்களிற்கு எதிரான போராட்டங்களில் ஈடுபட்டனர். இதனால் சித்தாந்த மெய்யியலை உருவாக்கும் முயற்சிகளில் அவர்கள் பெரிதும் ஈடுபடவில்லையெனினும் ஆகமங்களைப் போற்றினர். ''அரவொலி ஆகமங்கள் அறிவார் அறிதோத்திரங்கள் விரவிய வேத ஒலி விண்ணெலாம் வந்திசைப்ப'' என்று சுந்தரமூர்த்தி சுவாமிகள் பாடுகிறார்.[4]

பல்லவ அரசனான இரண்டாம் நரசிம்மவர்மனின் (கி.பி. 691-728) கைலாசநாதர் கோயிற் கல்வெட்டொன்றில் அவன் 'சைவ மார்க்கத்தைப் பின்பற்றுபவன்' என்றதொரு தொடர் காணப்படுகிறது.[5] மேலும் சைவ சூடாமணி என்ற விருதுப்பெயரும் இவ்வரசனது கல்வெட்டிற் காணப்படுகிறது. இரண்டாம் நந்திவர்மன் ''ஆகமப் பிரியன்'' எனக் கல்வெட்டுகளில் பாராட்டப்படுவதுடன், ஆலயங்களில் ஆகமக் கிரியைகள் நடைபெற்றன என்பதனையும் இக்கல்வெட்டுக்கள் உறுதிப்படுத்துகின்றன.

எனினும் ஆகமப் போதனைகளிலிருந்து உருவாக்கப்பட்ட சைவ சித்தாந்த மெய்யியலொன்றின் தேவை கி.பி. ஒன்பதாம் நூற்றாண்டளவிலேயே தமிழ்நாட்டில் உணரப்பட்டதெனலாம். திருமந்திரம் கி.பி. ஒன்பதாம் நூற்றாண்டிற்குரிய நூலாகக் கருதப்படுகிறது. திருமூலரின் காலம் எவ்வாறாயினும், ஆகமக் கருத்துக்கள், பெயர்கள் என்பன திருமந்திரத்திற் காணப்பட்ட பொழுதும், சைவ சித்தாந்தம் ஒரு முழுமையான மெய்யிற் கோட்பாடாக திருமந்திரத்திற் காணப்படுகிறதென வாதிப்பதிற் பல சிரமங்களுண்டு.

சோழப் பெருமன்னர் காலத்தில் தமிழ்நாட்டின் சமுதாய வாழ்வு பல மாறுதல்களைக் கண்டது. ஆலயங்களை மையமாகக் கொண்ட சமய நிறுவனங்கள் நாடு முழுவதும்

பரவலாகத் தோன்றி வளர்ச்சியடைந்தன. இதன் பேறாக 'சமூகச் சொத்து' ஒரு புதிய தோற்றப்பாடாக, அரசின் வளர்ச்சிக்கு வித்திட்டது. இவ்விடத்தில் சித்தாந்த சாராவளி யில் வருகிறதொரு குறிப்பும் நம் கவனத்தை ஈர்க்கும் செய்தியாக உளது.[6]

> ''ராஜேந்திர சோழனென்னும் பெயருள்ள சோழரா ஜன் ஒருவன் பூமியாளும் காலத்தில் கங்கா ஸ்நானத் திற்குப் போனபோது அவ்விடத்திற் சைவாசாரியார்க ளைக் கண்டு அவர்களை அழைத்துவந்து தன்னு டைய ராஜ்ஜியத்தில் ஸ்தாபித்தான். அதுமுதல் காஞ்சி மண்டலத்திலும், சோழ மண்டலத்திலும் எங்கும் சைவ சம்பிரதாயம் விஸ்தாரமாயிற்று.''

சித்தாந்த சாராவளி குறிப்பிடும் அரசன் முதலாம் இராசேந்திர னாவான். இவனது காலம் பதினோராம் நூற்றாண்டு. இவன் வடக்கு நோக்கித் தன் படைகளுடன் சென்று கோதாவரி ஆற்றங்கரையில் முகாமிட்டு இருந்ததுடன், கங்கைக் கரை வரை தன் படையை அனுப்பியிருந்தான்.

தமிழகத்தின் எல்லைகளுக்கப்பாலிருந்து சைவாசாரியர் கள் (பிராமணர்கள்) அரச ஆதரவுடன் சோழ நாட்டிற் குடியேற்றப்பட்டமையானது தமிழ்நாட்டு பொருளாதார நிலையிலும், சமய நிலையிலும் புதியதொரு பரிமாணத்தை ஏற்படுத்தலாயிற்று. ஆலயத்திலும் ஏன், சாதாரண வாழ்க்கை யிலும் கூட சமயக் கிரியைகள் தம் 'பிடிப்பை' பலப்படுத் தின. பத்ததிகள் பலவும், அவற்றுடன் கூடவே ஆகமப் பொருளை நிச்சயம் செய்த சத்தியயோதி முதலானோரின் சித்தாந்த அறிவும் தமிழ்நாட்டிற்கு வந்து சேர்ந்தன.

பகீரதி - நர்மதை ஆகிய ஆறுகளிற்கிடையிலான பகுதி யில் துர்வாசர் என்ற சைவ சிவாசாரியாரால் தொடக்கி வைக்கப்பட்டதெனக் கருதப்படும் சைவ சமய சம்பிரதாய மடங்கள் காணப்பட்டதாக காகதீய அரசியான ருத்திரமாதே வியின் மல்காபுரம் கல்வெட்டு குறிப்பிடுகிறது.[7] துர்வாச முனிவரால் ஆரம்பிக்கப்பட்டது ஆமர்த்தக மடம். பின்னர்

அதிலிருந்து ரணபத்ரம், கோளகி, புஷ்பகிரி என்ற மூன்று மடங்கள் பிரிந்தன. ஸநத்குமாரர் ஆமர்த்த மடாதிபதியாய் இருந்தவர். புஷ்பகிரி மடத்திற்கு அதிபதியாயிருந்தவர் சன கர், கோளகி மடத்திற்கு அதிபதியாயிருந்தவர் சனாதனர். சனந்தர் ரணபத்ர மடத்திற்கு அதிபதியாயிருந்தார்.[8] பத்ததியா சிரியரான சோமசம்பு கோளகி மடத்தைச் சார்ந்தவர். இவரால் இயற்றப்பட்ட சோமசம்பு பத்ததி 'ஆகமமாகிய சமுத்திரத் தில் விளங்கும் சேது' என்ற புகழ் பெற்றது. சைவாலயக் கிரியைகளுக்கான பத்ததிகளில் சோமசம்பு பத்தியின் முதன்மை யாவரும் அறிந்ததே. சிவஞான சுவாமிகளும் தனது பாடியத்திற் சோமசம்பு பத்ததியைச் சிறப்பித்துக் கூறுகிறார். இப்பத்ததி கி.பி.859ஆம் ஆண்டில் இயற்றப்பட் டது.[9] அசிந்திய விசுவசாதாக்கியம் என்னும் ஆகமத்தை ஆதாரமாகக் கொண்டது. பன்னிரண்டாம் நூற்றாண்டில் சோழநாட்டில் வாழ்ந்த அகோர சிவாசாரியார் சத்தியயோதி யின் தத்துவ சங்கிரகம், தத்துவத் திரைய நிர்ணயம், போக காரிகை என்ற மூன்று நூல்களிற்கும், போஜரின் தத்துவப் பிரகாசிகை, ஸ்ரீ கண்டரின் இரத்தினத்திரையம் ஆகிய நூல்க ளிற்கும் விரித்தியுரை செய்தவர். கிரியாக்கிரமஜியோதி என்ற பூர்வ - அபரக் கிரியைகள், ஆலயக் கிரியைகள் என்பன தொடர்பான பத்ததியும் 1157ல் இயற்றப்பட்டது.[10] சோமசம்பு பத்ததியை அனுசரித்தே தனது பத்ததியும் இயற்றப்பட்டதாக அகோ சிவாச்சாரியார் குறிப்பிடுவதும் அவதானிக்கத்தக்கது.

யாழ்ப்பாணத்துச் சைவ மரபு அகோர சிவாசாரியார் பத்ததியை சைவத்திற்குரிய அதிகாரபூர்வமான பத்ததியே என ஏற்றுக் கொண்ட பொழுதும், சிவஞான சுவாமிகள் அதனை நிராகரிப்பது குறிப்பிடத்தக்கது. அகோர சிவாசாரியார் பத்ததி சிவசமவாத நிலைப்பாடுடைய தென்பது அவரது கருத்து. இவ்விடத்து சைவ சமய கிரியைகள் தொடர்பான யாழ்ப்பா ணத்தவரின் நிலைப்பாட்டிற்கும், சிவஞான சுவாமிகளின் மெய்கண்ட சந்தான ஆதீனத்திற்குமிடையில் அபிப்பிராய வேறுபாடுகள் இருப்பதையும் குறிப்பிடுதல் வேண்டும். இவ்வபிப்பிராய வேறுபாடு யாழ்ப்பாணத்து நல்லூர் ஞானப்

பிரகாச முனிவர் (16ஆம் நூற்றாண்டு) காலத்தில் ஏற்பட்டதாகும். சிவஞான சித்தியாருக்கு உரைவிளக்கம் எழுதிய நல்லூர் ஞானப்பிரகாச முனிவர், அதன் எட்டாம் சூத்திரத்தின் இறுதியில் உமாபதி சிவாச்சாரியாரின் சிவப்பிரகாசத்தில் வருகிற செய்யுளொன்றிற்கு சொல்லமைப்புப் படி பொருள் கொண்டால் அது சிவசமவாதமாகுமென்றும், எனவே சொற்களை இடம்மாற்றிப் பொருள் கொள்ள வேண்டும் என்றும் குறிப்பிடுகிறார். ஞானப்பிரகாச முனிவரின் மேற்படி கருத்து தம்மை மெய்கண்ட சந்தானம் என உரிமை பாராட்டுகிற சிவஞான சுவாமிகளின் ஆதீன மரபிற்கு உவப்பானதாயிருக்கவில்லை. இதனாற் போலும் சிவஞான சுவாமிகள் ஞானப்பிரகாச முனிவரை சைவ சித்தாந்தி அல்லவென்றும், அவர் சிவசமவாதியே என்றும் குற்றம் சாட்டுகின்றார். ஆனால் யாழ்ப்பாணத்துச் சைவமேவெனில், அகோர சிவாசாரியாரையும், ஞானப்பிரகாச முனிவரையும் சைவசித்தாந்த மரபிற்குரியவர்களாகவே ஏற்றுக் கொள்ளுகிறது. இது தொடர்பான வாதப் பிரதிவாதங்களை ''ஆறுமுக நாவலரின் பிரபந்தத் திரட்டில்'' கண்டுகொள்ளலாம்.

அகோர சிவாசாரியார் காலம்வரை, அதாவது பன்னிரண்டாம் நூற்றாண்டின் நடுப்பகுதிவரை ஆகமங்கள் பற்றிய ஆய்வும், சைவ சித்தாந்த ஆய்வும் தமிழ்நாட்டிற் கூட வடமொழியிலேயே நிகழ்ந்தமையும், அவ்வாய்வுகள் பெரும்பாலும் பிராமணர் குழாத்திடையேயே குறுகிப் போயிருந்தமையும் குறிப்பிடத்தக்கது. பன்னிரண்டாம் நூற்றாண்டின் நடுப்பகுதியிலிருந்தே சைவசித்தாந்தக் கருத்துக்கள் தமிழில் வெளிவரத் தொடங்குகின்றன. தேவார மரபிலிருந்து சித்தாந்த சாஸ்திரத்திற்கு தமிழ்ச் சமய மரபு மாற்றம் பெறுவதை திருவுந்தியார், திருக்களிற்றுப் படியார் ஆகிய இரு நூல்களும் சுட்டுகின்றனவெனச் சென்ற அத்தியாயத்திற் குறிப்பிட்டோம். மெய்கண்டரின் சிவஞானபோதமே தமிழில் சைவசித்தாந்த மெய்யியலின் சாராம்சத்தை முழுமையாகக் கூறும் முதன் நூலாகும். இதனைத் தொடர்ந்தே சிவஞான சித்தியார் முதலான மெய்கண்ட சாஸ்திர நூல்கள் இயற்றப்பட்டன. எனினும் இரண்டு நூற்றாண்டுகளுக்குள்ளேயே (13ஆம், 14ஆம் நூற்றாண்டுகள்) இவையெல்லாம் நடந்தேறி விடுகிறது. திருவுந்தியாரும், திருக்களிற்றுப்படியாரும் பன்னிரண்டாம் நூற்றாண்டு காலத்திற்குரிய நூல்களாகும். தேவார திருவாசகங்களாகிய ஸ்தோத்திரப் பாடல்களிலிருந்து சாஸ்திர நூல்களிற்கான மாறும் காலகட்டத்தை இவ்விரு நூல்களிலும் கண்டு கொள்ளலாம். அதாவது பக்தி நெறியிலிருந்து தத்துவ நெறிக்கு மாறுவதையும், தொடர்ந்து சாஸ்திர நூல்கள் தமிழில் தோன்றுவதும் குறிப்பிடத்தக்கது. ஆனால் மிக விரைவிலேயே அதாவது ஒரு நூற்றாண்டுக்குள்ளாகவே நிலைமை மாற்றமடைந்து விடுகிறது. சந்தணாச்சாரியார் வரிசையில் இறுதியாக வரும் உமாபதி சிவாசாரியார் அடுத்த மாறும் கட்டத்தைச் சுட்டி நிற்கிறார். மெய்கண்ட சாஸ்திர நூல்களில் சிவப்பிரகாசம் முதலான எட்டு நூல்களின் ஆசிரியரான இவர், விளக்கவுரைக் காரராகவும் விளங்குகிறார். பௌஷ்கர ஆகமத்திற்கு உமாபதி சிவாசாரியார் உரை எழுதியமை குறிப்பிடத்தக்கது. இவரைத் தொடர்ந்து சித்தாந்த உரையாசிரியர் மரபு ஆரம்பமாகிறது.

2. சத்தியயோதியின் சைவசித்தாந்தம்

பதி, பசு, பாசம் என்ற முப்பொருள்களையும், பிருதுவி முதல் நாதமீறான தத்துவங்களையும் அடிப்படைகளாக ஏற்றுக் கொண்டு ஆன்மாக்கள் எவ்வாறு போகத்தில் ஈடுபட்டு மோட்சத்தை அடைகின்றன என விளக்குவதே சத்தியயோதியின் சைவ சித்தாந்த அடிப்படையாகும். உலகத்தின் இருப்பையும், உலகியல் வாழ்க்கையின் அர்த்தமுடமையும் ஏற்றுக் கொள்ளுவதே சைவத்தினதும், சைவ சித்தாந்தத்தினதும் தனிச்சிறப்பியல்பாகும். சிற்றறிவுடையோர்க்கு பேரறிவு உண்டாகும் பொருட்டும், மந்த அறிவினரின் நன்மையின் பொருட்டும் சாஸ்திர சம்பிரதாயப் பிரகாரம் சித்தாந்தப் பொருள் தன்னால் நிச்சயிக்கப்படுகிறதென சத்தியயோதி குறிப்பிடுகிறார்.

இன்று கிடைக்கக் கூடியதாயிருக்கும் சத்தியயோதியின் நூல்களில் தத்துவ சங்கிரகம். தத்துவத்திரய நிர்ணயம், போக

காரிகை என்ற மூன்று நூல்களிற்கு அகோர சிவாசாரியர் உரை செய்துள்ளார். மோட்ச காரிகை, பரமோட்ச நிராசகாரிகை என்ற இரு நூல்களிற்கு இரண்டாம் ராமகண்டர் உரை செய்துள்ளார். இரண்டாம் ராமகண்டர் 11ஆம் நூற்றாண்டிலும் அகோர சிவாசாரியார் 12ஆம் நூற்றாண்டிலும் வாழ்ந்தவர்களாவர்.

தத்துவ சங்கிரகம் சைவசித்தாந்த தத்துவங்களைத் தருக்க ஒழுங்கின்படி விளக்குகிறது. ரௌவர ஆகமத்தை அனுசரித்து இந்நூல் செய்யப்பட்டுள்ளது. தத்துவத்திரய நிர்ணயம் பதி, பசு, பாசம் என்ற முப்பொருளின் இயல்பை விளக்குகிறது. சுவாயாம்பு ஆகமத்தை அனுசரித்து இந்நூல் இயற்றப்பட்டது. சத்திய யோதியின் மூன்றாவது நூலான போக காரிகை சரீரசம்பந்தம் பெற்ற ஆன்மாவின் போகத் துய்ப்பு பற்றியும் அதற்குப் பஞ்சபூத விருத்திகள் எவ்வாறு சாதனமாயுள்ளதென்றும் விளக்குகிறது.

போக சாதனமான கருவிகள் மாயையில் இருந்து உயிரின் பொருட்டுத் தோன்றுகின்றன. போகனுபவ முடியில் இருவினையொப்பும் மலபரிபாகமும் நிகழ்ந்து உயிர்கள் கருவிகளை நீக்கி மோட்சத்தை அடைகின்றன. போக மோட்சங்களைத் தருபவர் பதியே என்று மோட்ச காரிகை விளக்குகிறது.

பரமோட்ச நிராசகாரிகையோ முத்தி பற்றிய பரசமய தரிசனக் கருத்துக்களைக் கண்டித்து சைவசித்தாந்தக் கருத்தே ஏற்புடையதெனக் காட்டுகிறது. சத்தியயோதியின் நூல்களது அமைப்பை நோக்கும் பொழுது, அவரது நோக்கமும், அந்த நோக்கத்தை நிறைவேற்றுவதில் அவர் எதிர்நோக்கிய பிரச்சினைகளும் தெளிவாகப் புலப்படும். ஒருபுறம் சிவாகமங்களிற் கூறப்பட்ட கருத்துக்களை மெய்யியலடிப்படையில் முரண்பாடில்லாத, தன்னியையுடையதோர் தத்துவமாக விளக்க வேண்டியிருந்தது. அவ்விளக்கத்தினூடாக நியாயம், வைசேடிகம் சாங்கியம், யோகம், மீமாம்சை போன்ற தரிசனங்களிலும் பார்க்க சைவ சித்தாந்த மெய்யியல் மேலானதெனக் காட்ட வேண்டியும், மறுபுறம், சமய அடிப்படையில் மாவிரம் முதற் பாசபதம் ஈறான அகச்சமயங்கள் அனைத்தும் மெய்ச் சமயமல்ல, சித்தாந்த சைவமே மெய்ச் சமயமென எடுத்துக்காட்ட வேண்டியும் இருந்தது. மோட்ச காரிகையில் வருகிற சூத்திரங்களை இங்கு உதாரணமாகத் தரலாம்.

'பசு, பாசவிடயத்தில் சாத்தியத் தன்மை, சாதனத் தன்மை இல்லாமையால் எதிரிகளுடைய மதங்கள் பாசரூபமாக இருக்கின்றன. ஆகையால் இந்த மதங்களை வித்துவான்கள் விலக்க வேண்டும்' (142ஆம் சூத்திரம்) 'பிரமாணத்தால் சித்தித்தனவாயுள்ள பசுவிடயத்தில் பாச நீக்கத்தாலுண்டாகும் அறிவெனும் சாதனத் தன்மையை மற்றவர்களுடைய மதங்கள் நிரூபித்துக் காட்டுவதில்லை. எனவே மேலான முத்தியை விரும்புகின்றவர்கள் அந்த மதங்களை நீக்கிட வேண்டும்' (148ம் சூத்திரம்). 'பசு, பாச முதலியவற்றின் விசேடத்தை அறிவிக்கும் சைவசித்தாந்தம் மறுக்கப்படாமலிருக்கிறது' (143ம் சூத்திரம்).

'ஏனைய மதங்களால் அந்த சைவம் மாத்திரம் மறுக்கப்படுகிறதில்லை. ஏனைய மதங்கள் சைவ சாத்திரத்தின் விடயம், பயன் என்பனவற்றை விமர்சித்து தமது விடய பயன்களின் விசேடத்தை விளக்குவனவாயில்லை' (149ம் சூத்திரம்).

இவ்விடத்துச் சுவையானதொரு குறிப்புண்டு. ஆகமங்கள் எல்லா வருணத்தாருக்கும் உரியவை என்பதனால் சாதிமுறைக்கெதிரான புரட்சியைச் செய்தனவாக அவை காணப்பட்டன. திருநாவுக்கரசர் காலத்திலும் சாதிமுறை அவ்வளவு இறுக்கம் அடைந்திருந்ததாகத் தெரியவில்லை.

''ஆவுரித்துத் தின்றுழலும் புலையரேனும்
கங்கைவார் சடைக்கரந்தார்க்கு அன்பராகில்
அவர்கண்டீர் நாம் வணங்கும் கடவுளாரே.''

என்று அப்பர் சுவாமிகள் பாடுகின்றார். ஆனால் ஆகமங்களிற்குப் பொருள் நிச்சயம் செய்து சைவசித்தாந்தத் தத்துவம் உருவாகின்ற காலத்து சைவ மரபில் சாதியமைப்பு திட்டவட்டமாக வேர்கொண்டு விடுகிறது.

மோட்சகாரிகையின் 145ஆம் சூத்திரம் அன்னிய மதங்களில் கூறப்பட்டுள்ள வருணாச்சிர தர்மத்தை சைவசித்தாந்தம் ஒப்புக் கொண்டிருக்கிறது' எனக் கூறுகிறது. சைவசித்தாந்தம் சத்தியயோதியின் காலத்தில் வைதீக மரபின் நிர்ப்பந்தத்திற் கேற்ப சாதியமைப்பை உள்வாங்க வேண்டிய கட்டாயத்திற்கு ஆளாகிறதென்பதை மேற்படி கூற்று தெளிவாக்குகின்றது. இது தொடர்பாக ஆறுமுக நாவலரின் மாணாக்கராகிய அம்பலவநாவலர் அகோர சிவாசாரியாரின் பத்ததி வியாக்கியான உபோற்காகத்தில் தருகிற செய்திகளும் குறிப்பிடத்தக்கவை. வேதத்தைப் பிரமாணமாகக் கொண்டவர்கள் வைதீகர்கள். சிவாகமத்தைப் பிரமாணமாகக் கொண்டவர் சைவர்கள். வேதத்தை அங்கமாகவும் சிவாகமத்தை அங்கியாகவும் கொண்டவர் வைதீக சைவர்கள். சிவாகமத்தை அங்கமாகவும் வேதத்தை அங்கியாகவும் கொண்டவர்கள் சைவ வைதீகர். இவ்வாறு வேதசிவாகமவாதிகளை நான்கு திறத்தவர்களாக வகைப்படுத்தி வைதீக சைவர்களே சித்தாந்திகளாவரென அம்பலவ நாவலர் குறிப்பிடுகிறார். இக்குறிப்பின்படி வைதீகர், வர்ணாச்சிரம தர்மத்தை ஏற்றுக் கொண்டவர்களாக, தாம் கொள்ளும் பிரமாணமாகிய வேதம் முதன் மூன்று வர்ணத்தாருக்கு மட்டுமே உரியதாகக் கருத, சைவர்களோவெனில் வர்ணாச்சிரம தர்மத்தை ஏற்காதவர்களாக தமது பிரமாணமாகிய சிவாகமங்கள் எல்லா வருணத்தாற்குமுரியவையென அங்கீகரித்தவர்களாகக் காணப்படுகின்றனர். வேதபாரம்பரியம் சைவ பாரம்பரியத்துடன் கலக்கும் பொழுது வைதீக சைவம் தோன்றுகிறது. இதனால் போலும் 'அன்னிய மதங்களிற் கூறப்படுகின்ற வர்ணாச்சிரம தர்மத்தை சைவசித்தாந்தமும், ஒப்புக் கொண்டிருக்கின்றது'' என கூறவேண்டிய தேவை சத்தியயோதி சிவாசாரியார்க்கு ஏற்படுகிறது.

3. சித்தாந்த விளக்கம்

மெய்யியலிற்குப் பல வரைவிலக்கணங்கள் தரப்படுவதுண்டு. அவற்றில் மெய்யியலைச் 'சித்தாந்தமாகவும்', 'உலக நோக்காகவும்' வரைவிலக்கணப்படுத்துவது இவ்வத்தியாயப் பொருளுடன் நெருங்கிய தொடர்புடையது. சித்தாந்தம் முடிந்த முடிபென்ற தாற்பரியமுடையது. மெய்யியலை உலக நோக்காக வரைவிலக்கணப்படுத்தும் பொழுது வாழ்வியல் அம்சங்களே முதன்மை பெறுகின்றன. நாம் ஏற்றுக் கொண்டுள்ள நம்பிக்கைகள், இலட்சியங்கள் என்ற தொடர்பினடிப்படையில் உலகு பற்றியும், மனிதன் பற்றியும் உலகில் மனிதனுக்குரிய இடம் பற்றியதுமான விளக்கங்களைத் தருக்கரீதியாக ஒழுங்குபடுத்தித் தருவதே 'உலகநோக்கு' என்ற வரைவிலக்கணத்தின் தாற்பரியமாகும். சைவசித்தாந்தத்தை உலக நோக்காகவும் சித்தாந்தமாகவும் எடுத்துக் காட்டியமையே சத்தியயோதி சைவசித்தாந்தத்திற்கு ஆற்றிய பங்களிப்பின் தனித்துவமாகும். போக காரிகை சைவசித்தாந்தத்தின் வாழ்வியலம்சத்தை முதன்மைப்படுத்த, மோட்ச காரிகையோ ஆன்மாவின் முத்தி பற்றிக் கூறுகிறது.

சைவசித்தாந்தத்தில் பதியே முதன்மை பெற்றாலும், பசு பற்றியதாகவே அத்தத்துவத்தின் மையப்பொருள் இருக்கிறது. ஆன்மாக்களின் போக மோட்சத்திற்காகவே உலகம் மாயையில் இருந்து தோற்றுவிக்கப்படுகிறது.

'மல சம்பந்தமற்றவராயும், எல்லாவற்றையும் அறிபவராயும், எல்லாவற்றையும் செய்பவராயும், வியாபகராயும், சகளராயும், நிஷ்களராயும், நாசமற்றவராயும் தனது இச்சையின் வழி காரியத்தைச் செய்பவராயும், அளவற்ற ஐஸ்வரியத்தை உடைவருமாயுள்ள பரமசிவன் போகிகளினுடைய போகத்தின் பொருட்டு தனது சக்திகளால் மாயையைக் கலக்கி உலகத்தை விசித்திரமாகச் செய்கிறாரென'

மோட்ச காரிகை குறிப்பிடுகிறது. எமது அனுபவத்தை ஆதாரமாகக் கொண்டு எவ்வாறு நாம் உலகத்தின் இருப்பை அறிகிறோமோ அவ்வாறே உலகின் இருப்பிலிருந்து மாயையின் இருப்பும், ஈஸ்வரனின் இருப்பும் காரணகாரிய அடிப்படையில் அனுமானிக்கப்படுகிறது.

உலகம் அவயவப்பகுப்புடன் கூடியிருத்தல் பற்றி, அவசியம் காரியரூபமாயிருத்தல் வேண்டுமெனவும், வேண்டவே

அக்காரியத்திற்குக் கருத்தாவாய் ஈஸ்வரன் ஒருவன் உண்டென்பது சித்தித்தது எனத் தத்துவ சங்கிரகத்தின் முதற் சூத்திரம் குறிப்பிடுகிறது. சிவஞான போதத்தின் முதற்சூத்திரமும் இதே கருத்தைக் கொண்டது.

'அவன் அவள் அதுவெனும் அவை வினைமயில் தோற்றிய திதியே ஒடுங்கி மலத்து உளதாம் அந்தம் ஆதி என்மனார் புலவர்'

காரிய ரூபமாக உலகம் தோன்றி அழிவதனால் தோற்றத்திற்கும் ஒடுக்கத்திற்கும் காரணமான மாயை உண்டென்றும், உயிர்களின் போக மோட்சத்திற்காகவே உலகம் தோன்றியழிகின்ற தென்றும் சத்தியயோதி கூறுகிறார்.

போக்தாக்களான ஆன்மாக்களையும், உலக வித்தான மாயையும், சக்தியுடன் கூடிய மகேசனையும் தனித்தனி ஒத்துக் கொள்ளுதல் வேண்டுமென மோட்ச காரிகையில் கூறுகிற சத்தியயோதி தத்துவத்திரய நிர்ணயம் என்ற நூலில் பதி, பசு, பாசம் என்ற மூன்றும் விகாரமான காரியங்கள் அனைத்தும் ஒடுங்கும் காலத்தும் ஒடுங்காது நிலைபெறுகின்றனவென்றும் குறிப்பிடுகின்றார்.

பதி, பசு என்ற இரண்டும் தம்மியல்பில் ஞானக்கிரியாரூபமுடையன. ஞானம் என்பது ஞானதிருசக்தியையும், கிரியை கர்த்திரு சக்தியையும் சுட்டும். இவ்விரு சக்திகளும், எவ்வாறு ஒரு நாணயத்தின் இரு பக்கங்களும் பிரிப்பின்றி உளவோ அவ்வாறே பதியிலும், பசுவிலும் பிரிப்பின்றிக் காணப்படுகின்றன.

''யாதொரு காரணத்தால் ஈஸ்வரனிடத்தில் ஞானக்கிரியா சாமர்த்தியம் நித்தியமாகக் காணப்பட்டிருக்கின்றதோ, அதன் காரணத்தால் அதனினும் வேறான ஆன்மாவிடத்தும் நித்தியமான ஞானக் கிரியைகள் உண்டு.''

எனத் தத்துவத்திரய நிர்ணயம் குறிப்பிடுகின்றது. பதியாகிய சிவன் ஞானக்கிரியாரூபனாயின் எக்காரணம் பற்றி அதிகாரசிவன், போகசிவன், இலயசிவன் என்றும் ஈஸ்வரன்,

சதாசிவன் என்றும் பலவிதமாய் அழைக்கப்படுகின்றார் என ஒருவர் வினவலாம். உபசாரமாகவே இவ்வேறுபாடுகள் கற்பிக்கப்பட்டனவென்று மேற்படி வினாவிற்கு சத்தியயோதி விடை தருகிறார்.

ஞானக்கிரியாரூபனான பதியும் பசுவும் தம்மியல்பில் வியாபகத்தன்மையுடையனவென்பது சைவசித்தாந்த நிலைப்பாடாகும். இவையிரண்டும் மாறுதல் என்னும் பரிணாமத்தைக் கொண்டனவல்ல. மாயையே மாறுதல் என்னும் பரிணாமத்தோடு கூடியது. அறிவில்லாதது. சடப்பொருள். உயிர்களின் பொருட்டே மாயை உலகாகப் பரிணமிக்கிறது. உலகம் காரியம்; இக்காரியத்திற்கு முதற்காரணமாயிருப்பது மாயை. ஈஸ்வரன் நிமித்த காரணம். ஞானக்கிரியாரூபனாகவும் வியாபகத் தன்மையுடையவனுமாகிய ஆன்மா யாது காரணம் பற்றி சுதந்திரமில்லாதவனாகவும் ஞானம் இல்லாதவனாகவும் காணப்படுகின்றான்? இவ்வினாவிற்கான விடையைத் தத்துவத்திரய நிர்ணயத்தின் சுலோகங்கள் பின்வருமாறு தருகின்றன.

''ஆன்மாக்கள் சிவனைப் போல எங்கும் சென்றிருத்தல் என்னும் வியாபகத்தன்மையுடையனவாயினும், ஒரு மலத்தால் அனாதியே மறைக்கப்பட்டு இருக்கின்றன.''

''அந்த மலத்தால் சுதந்தரமில்லாதனவாயுள்ள ஆன்மாக்கள் தமது சாமர்த்தியத்தின் விளக்கமின்றி, செயலற்றனவாகவும், அறிவற்றனவாயு மிருக்கின்றன.''

ஆணவ மலத்தோடு கூடியிருத்தலாலேதான் ஆன்மாக்களுக்குப் பிறப்பும் சரீர சம்பந்தமும் ஏற்படுகின்றன. கன்மத்தை அனுசரித்து ஆன்மாக்களின் பிறப்பும் சரீர சம்பந்தமும் வேறுபடும். கன்ம பலனை அனுபவிப்பதன் பொருட்டு சரீர சம்பந்தத்தை ஆன்மா பெறுகிற தென்பது சுவாயம்பு ஆகமத்தினாலும் அறிவுறுத்தப்பட்டுள்ளது. உயிர்களுக்கு கன்மத்தினாலேயே அனேக விதமான சரீரங்களின் சம்பந்தம் உண்டாகிறதென' இவ்வாகமம் குறிப்பிடுகின்றது.

ஆன்மாக்களின் போகமானது அவற்றின் மலபரிபாகத்தின் பொருட்டு மாயாகாரிய சம்பந்தத்தால் நிகழ்கிறது. உலகமும் போக போக்கிங்களும் முதற் காரணமான மாயையிலிருந்து தோற்றுவிக்கப்படுகின்றன. கன்ம பலாபலன்களுக்கேற்ப போகத்திலீடுபட்ட ஆன்மா இறுதியில் போகத்தில் வெறுப்பும் முத்தியில் விருப்பும் கொள்ளும். இதன் பேறாய் சத்தினிபாதமும் மலபரிபாகமும் ஒன்றன்பின் ஒன்றாய் அதற்கேற்படுகிறது. எந்த ஆன்மாவிற்கு சத்தினிபாதம் உண்டாகிறதோ அந்த ஆன்மாவிற்கு அதன் அடையாளமாக முத்தியில் விருப்பும் சம்சாரத்தில் வெறுப்பும், சிவனடியார்களிடத்து சிரத்தையும், சிவ சாஸ்திரங்களில் பக்தியும் ஏற்படும். தத்துவத்திரய நிர்ணயத்தில் காணப்படும் இக்கருத்தை சிவஞான போதத்தின் பன்னிரண்டாம் சூத்திரத்துடன் ஒருசேர இணைத்து நோக்குதல் வேண்டும்.

''செம்மலர் நோன்தாள் சேரல் ஒட்டா
அம்மலங் கழீஇ அன்பரொடு மரீஇ
மால்அற நேயம் மலிந்தவர் வேடமும்
ஆலயம் தானும் அரண் எனத் தொழுமே'

என்பது சிவஞானபோதச் சூத்திரம்.

கன்ம பலனை அனுபவிப்பதன் பொருட்டு சரீர சம்பந்தத்தைப் பெற்ற ஆன்மாவானது, போகத்திலீடுபட்டு பின்னர் அதில் வெறுப்புற்று முத்தியில் விருப்பம் கொள்ளுவதால் சத்தினி பாதமும், மலரிபாகமும் ஏற்படுமெனில், உயிர்கள் தாமாகவே இவற்றை அடைவனவோ அல்லது பிறிதொரு காரணியால் விளக்கப்படுவதோவென கேட்கப்படலாம். இவ்வினாவிற்கு விடை தத்துவத்திரய நிர்ணயத்தின் இறுதிப் பகுதியிற் தரப்படுகிறது. சிவன் தன்னுடைய திரோதான சக்தியால் போகத்தை ஆன்மாக்கள் அனுபவிக்கச் செய்து அதன் மூலம் மல நாசங்களைச் செய்யக் கூடிய முத்தி சாதனங்களைப் பின்பற்றச் செய்து, முத்தியைக் கொடுக்கிறார். ''எவ்வாறு வைத்தியன் நோயுடையானை 'கார' (திரி வைத்தல்) முதலியவற்றை வைத்துத் துன்புறச் செய்யினும்

முடிவில் அது நன்மையாய் முடிகின்றமையால், துன்பத்தைத் தருபவனாக ஆவதில்லையோ அவ்வாறே ஈஸ்வரனும் மல நீக்கத்திற்காகச் செய்யும் துன்பானுபவத்தைத் துன்பமாக எண்ணக் கூடாதென்று'' தத்துவத்திரய நிர்ணயம் கூறுகின்றது.

4. போகசாதனங்கள்

ஆன்மாவின் போக சாதனங்களாயிருப்பவை ஆன்ம தத்துவங்களும் வித்தியாதத்துவங்களுமாகும். தத்துவ சங்கிரகத்தில் இத்தத்துவங்கள் பற்றியும், போக காரிகையில் அவை எவ்வாறு போக சாதனங்கள் ஆகின்றனவென்பது பற்றியும் சத்தியயோதி விளக்குகிறார்.

'மலத்துடன் கூடியிருத்தலால் ஈசனாலேவப்படும் தன்மையுடைய ஆன்மாக்களிற்கு சம்சார நிலையில் கன்மத்தை அனுசரித்து போகத்தில் ஆசையுண்டாகிறது.'

என்று போக காரிகையின் மூன்றாம் சூத்திரத்திலும்,

'தன்மாத்திரைகளால் விருத்தியடைந்த பூதங்களும், இந்திரியங்களும் ஆன்மாவின் போகத்திற்குச் சாதனம்.''

என்று நாலாம் சூத்திரத்திலும் குறிப்பிடப்படுகிறது. மாயையை முதற்காரணமாகக் கொண்ட உலகத்திற்கும், பிறப்பினால் ஆன்மா பெற்ற சரீரத்திற்கும் குணதத்துவமே ஆதாரமாயிருக்கிறது. பதங்களிற்குக் காரணமான தன்மாத்திரைகள் 'தமஸ்' என்ற குணதத்துவத்திலிருந்து உண்டாகிறது. கன்மேந்திரியங்கள் 'ரஜஸ்' என்ற குணதத்துவத்திலிருந்து உண்டாகிறது. அந்தக் கரணங்களும், ஞானேந்திரியங்களும் 'சத்துவம்' என்ற குணதத்துவத்திலிருந்தும் உற்பத்தியாகின்றது. சத்துவம், ரஜஸ், தமஸ் என்ற முக்குணங்களுக்கு அகங்காரம் என்றதொரு பெயரும் உண்டு. இது அந்தக் கரணங்களில் ஒன்றான அகங்காரத்திலிருந்து வேறுபட்டது. உலகத்திற்கு மூலாதாரமான பூதங்களிற்கு தன்மாத்திரைகள் காரணமாகியுள்ளது. இவை மிகவும் நுண்மையானவை. தன்மாத்திரைகள் குண ரூபமானவை. குணங்கள் வெளிப்

படாது தன்மாத்திரமாக இருப்பதால் தன்மாத்திரை என்ற பெயரைப் பெற்றன.

பூதங்களிற்குக் காரணமாகவும் அவற்றையே விருத்தி செய்கின்றதாயும் தன்மாத்திரைகள் இருக்கின்றன' எனத் தத்துவ சங்கிரகம் குறிப்பிடுகிறது.

''ஆன்மாவிற்குப் போகப்பயனைச் சாதித்துக் கொடுக்கும் உட்கரணங்கள், வெளிக்கரணங்கள் என்னுமிவற்றில் யாதாயினும் ஒன்று இல்லையாயின் வெளியிலுள்ள சத்த முதலியவற்றின் அறிவுடன் கூடிய இச்சை முதலிய கிரியைகள் புருடார்த்தத்தைச் சாதித்துக் கொடுக்க மாட்டாது''.

இவ்வாறு பசுவின் போகத்திற்கு இன்றியமையாத ஆன்ம தத்துவங்களின் அவசியம் பற்றி எடுத்துக்காட்டியதன் பின்னர், அப்பால் வித்தியா தத்துவங்களைச் சத்தியயோதி விளக்குகின்றார். அராக தத்துவம் சரீர சம்பந்தத்தைப் பெற்ற ஆன்மாவிற்குப் போகத்தில் ஆசையை உண்டு பண்ணுகிறது. போக்கியப் பொருளை அறிந்து போகத்திலீடுபட உதவியாயிருப்பது வித்தியாதத்துவம். அறிந்ததை அடைவதற்கான செயலில் ஈடுபட வைப்பது கலை என்னும் தத்துவமாகும். உயிர் உலக விடயங்களில் இச்சையுற்று அவற்றை அடைவதற்கான வழிவகைகளை ஆராய்ந்து, முயற்சிப்பதை மேற்குறித்த மூன்று தத்துவங்களும் எடுத்துக் காட்டுகின்றன.

உயிர்களின் முயற்சி எதுவாயினும், அவை அனுபவிக்கும் போகங்களில் வேறுபாடும் முயற்சிகளில் வேறுபாடும் காணப்படுகின்றன. வேறுபாடுகளிற்கு காரணமாயிருப்பது நியதிதத்துவமாகும். (இந்திய மரபில் நியதிக் கோட்பாட்டை முதன்முதலில் ஒரு தத்துவக் கொள்கையாக முன்வைத்தவர் ஆசீவகரான மக்களி கோசல என்பவராவர்[11]).

'கன்மபேதத்தால் போகங்களில் பேதமும்,
போகங்களின் பேதத்தால் கன்மங்களில்
பேதமும் நியதி தத்துவத்தால் ஏற்படுகின்றது.

சரீர சம்பந்தத்தைப் பெற்ற ஆன்மாவானது கன்மவசத்தால் போகப் பயனை அனுபவிப்பது 'காலத்தில்' நிகழுகின்ற புருடார்த்தம் ஆகும். எனவே காலமும் ஒரு தத்துவமாயிற்று. மலமறைப்புண்ட ஆன்மாவே புருடன். அவன் அசுத்தன், புருடனுக்குப் போக்கியப் பொருளாய் இருப்பது மாயை. இதனால் மாயையும் பிறிதொரு தத்துவமாயிற்று.

5. போகமும் மோட்சமும்

மலத்துடன் கூடியிருக்கும் ஆன்மாவிற்குச் சம்சார நிலையில் கன்மத்தை அனுசரித்து போகத்தில் ஆசையுண்டாகிறதென ஆரம்பித்து, போகத்தைப் பற்றி சத்தியயோதி விளக்குகிறார். கன்மேந்திரியங்களான வாய், கால், கை, எருவாய், குறி என்ற ஐந்தும் சொல்லுதல், நடத்தல், வாங்குதல், மலங்கழித்தல், ஆனந்தித்தல் (இன்பம்) என்கிற செயல்களிற்குரியவை. ஞானேந்திரியங்களான செவி, தோல், கண், நாக்கு, மூக்கு என்பன கேட்டல், ஸ்பரிசம், பார்வை, சுவை, நாற்றம், என்கிற செயல்களுக்குரியவை. இவ்விரு வகைச் செயல்களும் உயிர்களுக்குப் போகத்தை ஏற்படுத்துகின்றன.

வெளியிந்திரியங்களான கன்மேந்திரிய ஞானேந்திரியங்களைப் பெற்ற உயிரானது போகத்தை அனுபவிப்பதற்கு அனுசரணையாக இருப்பது அந்தக்கரணங்கள்.

'உள்ளேயிருக்கும் கரணங்களும், வெளியிலிருக்கும் கரணங்களும் இணைந்து சிவிகை தூக்கும் மனிதர் போல புருடனின் இச்சையை நிறைவேற்றுகின்றன.'

ஆன்மாவின் போகப் பயனைச் சாதித்துக் கொடுக்கின்றன. போகப் பொருளில் இச்சையை ஏற்படுத்துவதும், இந்திரியங்களைச் செயற்படுத்துவதும் 'மனம்'. இச்சைக்கு காரணமாகவும், விரைவில் செல்லுகிறதாயும் வெளியிலிருக்கும் இந்திரியங்களைத் தொழிற்படுத்துவதுமாய் இருப்பது மனம் என போக காரிகை மனத்திற்கு வரைவிலக்கணம் தருகிறது. பொருளை அவாவுறுவதினால் மட்டும் அது கிடைத்து விடுவதில்லை. அதனை அடைவதற்குரிய வழிவகைகளை ஆராய்ந்து முயற்சித்தல் வேண்டும். இச்சித்த

பொருளை அடைவதற்கான வழிவகைகளை ஆராய்ந்தறிவிப் பது புத்தி. புத்தியின்றி போகத்தை ,அனுபவிப்பதற்குரிய மார்க்கத்தைப் புருடன் அறியமாட்டான். அறிந்ததை அடைவ தற்கான முயற்சியைத் தருவது அகங்காரம். ஞானேந்திரியம், கன்மேந்திரியம் என்பனவற்றினூடாக இம்முயற்சி செயற்படு கிறது.

மனத்தால் இச்சித்து, புத்தியால் அவற்றையடையும் வழிவகைகளைக் கண்டறிந்து, அகங்காரத்தால் முயற்சித்துப் பெறுவதே போகம். சத்தியயோதி போகம் என்ற எண்ணக்க ருவை மிகப்பரந்ததொரு கருத்தில் கையாளுகின்றார். அது இன்பத்தையும், துன்பத்தையும், ஒருசேர உள்ளடக்குகிறது. போகத்தின் பெறுபேறே சுகதுக்க மோக அனுபவங்கள்.

'போகமும்; மோகம், சுகம், துக்கம் என்னுமிவற்றின் சொரூபமாயிருக்குமென' சத்தியயோதி குறிப்பிடுகிறார்.

புத்தி எண்வகைக் குணங்களைக் கொண்டது. அவையா வன: தர்மம், அதர்மம், வைராக்கியம், அவைராக்கியம், ஐஸ்வரியம், அனைஸ்வரியம், ஞானம், அஞ்ஞானம் என்பன வாகும். புத்தி முக்குணரூபன். அதன் சத்துவ குணத்தால் தருமம் ஞானம் வைராக்கியம் என்பனவும், தமோ குணத் தால் அதர்மம், அஞ்ஞானம், அனைஸ்வரியம் என்பனவும் இராசத குணத்தால் அனைவராக்கியமும் புருடனுக்கு ஏற்படு கிறது. புத்தியின் எண்குணங்களும் ஆன்மாவின் இயல்பான குணங்களல்ல என்பதனை இங்கு கவனத்தில் கொள்ளல் வேண்டும். கன்மவினையினை முதற்காரணமாகக் கொண்டு சரீரசம்பந்தம் பெற்ற பசுவிற்கு ஏற்படுவதே இவ்வெண் குணங்களுமாகும். முத்தியில் இவையற்றுப் போகின்றன.

சரீர சம்பந்தம் பெற்ற ஆன்மாவின் புத்தியின் இயல்பிற் கேற்ப அதன் சுகதுக்க மோக அனுபவங்கள் வேறுபடும். புருடார்த்த வேறுபாடும் ஆன்மாக்களின் கன்மபலன்களை அனுசரித்து வேறுபடும். சுகதுக்க மோக அனுபவங்களை புருடார்த்தமாகக் கூறுவதன் மூலம் சைவ சித்தாந்தம் ஒரு வாழ்க்கைத் தத்துவமாகச் செயற்படுகிறது. மனித வாழ்க்கை பல படிநிலைகளைக் கொண்டது. இருப்புவாதிகள் கூறுவது

போல மனித வாழ்க்கையானது அழகியல் நாட்டத்திற் தொடங்கி ஒழுக்க வாழ்க்கையூடாக சமயநிலைக்குச் செல்லு தல் இயல்பு. இவ்வியல்பினை ஒட்டியதாகவே சைவசித்தாந் தம் போதிக்கும் வாழ்க்கைநெறி காணப்படுகிறது. உலக வாழ்க்கையை பௌத்த, சமண சமயங்கள் போல வெறுத் தொதுக்காது, அவ்வாழ்க்கையிற் கிடைக்கும் இன்பதுன்ப அனுபவங்களை ஏற்று, அவற்றை அனுபவித்தல் என்ற பொருளிலேயே புருடார்த்தத்தை சைவசித்தாந்தம் விளக்குகி றது. சைவ சித்தாந்தம் போகம் என்ற எண்ணக் கருமூலம் ''முழுநிறைவான வாழ்க்கை'' என்ற இலட்சியத்தை அனைவ ருக்கும் போதிக்கிறது. புவனரூபமான பொதுத் தத்துவங்கள் ஆன்மாவிற்குப் போகத்தானங்களாகுமென போக காரிகை குறிப்பிடுவது அவதானிக்கத் தக்கது.

மலத்தொடர்பால் சரீர சம்பந்தத்தைப் பெற்ற ஆன்மா போகத்தில் ஈடுபட்டு சத்தினிபாதமும் மலபரிபாகமும் பெறு வதன் மூலம் முத்தியடையும் தகுதியைப் பெறுகிறது.

'மலம் முதலிய பாசங்களின் நாசமும், எல்லா ஞானக்கிரி யைகளின் தோற்றமும் மோட்சமாகிறது' என்று மோட்சகா ரிகை குறிப்பிடுகிறது.

இங்கு சரீர சம்பந்தத்தைப் பெற்ற பசுவின் ஞானக் கிரியைகளிற்கும், மலநீக்கத்தால் ஆன்மாவிற்கேற்படும் ஞானக்கிரியைகளிற்கும் வேறுபாடு உண்டு என்பதனை மன திற் கொள்ள வேண்டும்.

ஆன்மா சிவனைப் போலவே ஞானக்கிரியா ரூபனென் றும், மலமறைப்பினாலேயே அவன் அறிவு விளக்கமின்றித் தடுமாறுகின்றான் என்றும் ஏலவே குறிப்பிடப்பட்டது. மலம றைப்புள்ள ஆன்மா சரீர சம்பந்தத்தைப் பெற்று, தன் கன்மப லனுக்கேற்ப போகத்தை அனுபவிக்க வேண்டியது நியதியாத லால் சிறிது அறிவு விளக்கம் தேவைப்படுகிறது. இங்கு கலாதத்துவம் பசுவிற்குத் துணையாகிறது.

'பசுக்களுடைய ஞானக்கிரியைகள் மலத்தாற் தடுக்கப் பட்டிருத்தலின் அறிவு விளக்கத்தின் பொருட்டு கலையின் சேர்க்கையை விரும்புகின்றன'

என்று மோட்ச காரிகை பிறிதோரிடத்தில் குறிப்பிடுகிறது. இதனையே ஏகதேச அறிவு என அழைக்கிறோம். போகத்திலீடுபட்ட ஆன்மாவின் ஏகதேச அறிவு மலபரிபாகத்தால் நீங்கி, சுயமான ஞானக்கிரியாரூபம் அடைகிறது. ஆன்மா சுயரூபத்தையடைதலே மோட்சம். பசு முத்தியில் சிவனைப் போல எல்லாவற்றையும் அறியும் சுபாவத்தைப் பெறுகிறது.

பசுக்களிற்கு மோட்சத்தைக் கொடுப்பவர் பதி, கயிறு தானாகவே கட்டுவதுமில்லை, கட்டை நீக்குவதுமில்லை. ஆன்மாவின் கன்மவினைகளே பாசக்கட்டை ஏற்படுத்துகின்றன. ஆன்மா தன்முயற்சியினாலேயே இக்கட்டுக்களை அவிழ்த்தல் வேண்டும். கண்ணின் படலம் வைத்தியனால் நீங்குவதுபோல பசுவின் முயற்சியை அனுசரித்து ஈஸ்வரனால் ஆன்மாவைப் பிடித்த மலம் நீக்கப்படுகிறது. மலமறைப்பு நீங்கிய ஆன்மாவானது சிவ சூரியனது கிரகணத்தால் விளக்கப்பட்ட அறிவாகிய கண்ணைக் கொண்டு ஞானக்கிரியா ரூபனான சிவனை அறிந்து மோட்சத்தை யடைகிறது.

6. முடிவுரை

மெய்யியலிற்குப் பல வரைவிலக்கணங்கள் தரப்படுவதுண்டு. அவற்றில் மெய்யியலைச் சித்தாந்தமாகவும், உலக நோக்காகவும் வரைவிலக்கணப்படுத்துவது இவ்வத்தியாயத்தின் பொருளுடன் மிக நெருங்கிய தொடர்புடையது. மெய்கண்ட சாஸ்திர நூல்கள் சைவ மெய்யியலைச் சித்தாந்தமாக - முடிந்த முடிவாக, விளக்கின. சைவசித்தாந்தத்தை ஓர் உலக நோக்காக அணுக முயன்றதில்லை. சைவ சித்தாந்தத்தை உலக நோக்காகவே சத்தியயோதி எடுத்துக் காட்டினார். உலகு பற்றியும் மனிதன் பற்றியும் உலகில் மனிதனுக்குரிய இடம் பற்றியதுமான விளக்கங்கள் நம்பிக்கைகள், இலட்சியங்கள் என்ற தொடர்பில் தருக்கரீதியாக ஒழுங்குபடுத்தித் தருவதே மெய்யியலில் உலகநோக்கு என்ற வரைவிலக்கணத்தின் தாற்பரியமாகும். இவ்வகையில் சத்தியயோதியின் சைவசித்தாந்த விளக்கம் ஒரு உலக நோக்காகிறது.

அடிக்குறிப்புகள்

1. தத்துவசங்கிரகத்தின் இறுதிப்பகுதியில் இச்செய்தி காணப்படுகிறது.
2. **Madhavacharya, Sarva - Darsana Sangraha (Trans. E.B.Cowell and A.E. Gough 1941), P.112-127.**
3. அஷ்டப் பிரகரணம், சிவாகம சித்தாந்த பரிபாலன மடம், 1925, பக்.139.
4. ஏழாம் திருமுறை பாடல் இலக்கம் 1024.
5. **South Indian Inscriptions, Vol.I, No.24 & 25.**
6. திரிலோசன சிவர், சித்தாந்த சாராவளி (1915ஆம் ஆண்டுப் பதிப்பு) பக்.438.
7. **Yazdani G., (ed.1960) The Early History of the Deccan, Part VIIXI, Oxford, P.707.**
8. திரிலோசன சிவர், மே.கு., பக்.433-434.
9. சோமசம்பு சிவாசாரியார், கிரியாகண்ட கிரமவளி (சோமசம்பு பத்ததி) தேவகோட்டை சிவாகம சங்கப் பதிப்பு (1934), பக். 347.
10. அகோர சிவாசாரியார், கிரியாக்ரம ஜியோதி (1889) பக்.560.
11. இக்கருத்தை எனது ஞாபகத்திற்குக் கொண்டுவந்த ஈழத்து எழுத்தாளரான செ.கணேசலிங்கம் அவர்கட்கு எனது நன்றி. மேலதிக விளக்கத்திற்கு நீலகேசியில் வருகிற மொக்கல வாதச் சருக்கம் என்ற பகுதியைப் பார்க்கவும்.

அத்தியாயம் - 3

சைவ சித்தாந்த ஒழுக்கவியல் - தேவிகாலோத்தரப் போதனை

1. முன்னுரை:

சைவ சித்தாந்த மெய்யியற் சிந்தனையில் - குறிப்பாக ஒழுக்கவியல் தொடர்பான விடயங்களில் தேவிகாலோத்தரம் முக்கிய இடத்தைப் பெறுகிறது. ஞானத்தைப் பெறுவதால் மட்டுமே ஆன்மா முத்தியடையும் எனக் கூறும் ஆகம நூல்களில் வாதுள ஆகமத்தின் பேதமான இவ்வாகமும் ஒன்று. உயிரின் விடுதலைக்கான அறிவு பற்றியும், அவ்வறிவைப் பெறுவதற்கான ஒழுக்க நடை முறைகள் பற்றியும் இவ்வாகமத்திற் கூறப்படுகிறது.

தேவி, காலம், உத்தரம் என்னும் மூன்று சொற்கள் கொண்ட தொடர் மொழியால் பெயரிடப்பட்டுள்ளது. காலம், உத்தரம் என்ற இரு சொற்களும் புணர்த்தப்பட்டு காலோத்தரம் என்றும், உமாதேவியாருக்குப் போதிக்கப்பட்டமையால் தேவி என்ற பெயரையும் பெற்று, தேவிகாலோத்தரம் என அழைக்கப்படலாயிற்று. இந்நூல் ஞானம், ஞானசாரம் என்ற இருபிரிவுகளைக் கொண்டது. ஞானம் என்பது உண்மையறிவு எனவும், ஞானாசாரம் என்பது அவ்வறிவைத் தரும் ஆசாரம் எனவும் பொருள் தரும்.

உண்மையறிவான ஞானமும், அதற்குரிய ஒழுக்க முறையுமே இவ்வாகமத்தின் பிரதான போதனைப் பொருளென குறிப்பிடப்படுகிறது.[1] இதனால் ஒழுக்கவியற் கருத்துக்களைப் போதிக்கும் சைவ சித்தாந்த முதனூலென்ற வகையில் இவ்வாகமம் முக்கிய இடத்தைப் பெறுகிறது.

உமாபதி சிவாசாரியார் 'சதரத்தின சங்கிரகம்' என்ற நூலில் இவ்வாகம சுலோகத்தையும் உள்ளடக்கியிருப்பது மேற்படி கருத்தை அரண் செய்யும்.[2]

2. காலோத்தர ஆகமமும் தேவிகாலோத்தரமும்

சைவ சித்தாந்த மெய்யியற் கூடத்தினரால் ஏற்றுக் கொள்ளப்படும் இருபத்தியெட்டு ஆகமங்களில் வாதுள ஆகமமும் ஒன்று. காலாக் ஞானம், புரரோகிதம், சர்வதர்மாத்மகம், சிரேட்டம், நித்தியம், சுத்தம், விசுவம் முதலான பன்னிரண்டு உபஆகமங்கள் வாதுளத்திற்கு உண்டென சைவ பூஷணம் என்ற நூல் குறிப்பிடுகிறது.[3] இவற்றுள் காலோத்தரம் என்ற பெயர் காணப்படவில்லை. பதிலாக 'காலாக் ஞானம்' என்ற பெயரே காணப்படுகிறது. ஆனால் இவ்விரு பெயர்களும் சுவடிகளில் மாறிமாறிப் பயன்படுத்தப்படுவதிலிருந்து இரண்டும் ஒன்றையே சுட்டுகிறதென ஊகிக்கலாம். கலோத்தரம் என்பது காலத்தைக் கடந்து நிற்பது என்றும், காலாக்ஞானம் என்பது காலத்தைக் கடந்த மெய்யறிவு என்ற அர்த்தத்தையும் தரும். இதுவரை அறியப்பட்ட தரவுகளிலிருந்து பதின்மூன்று காலோத்தர ஆகம பேதங்கள் இருந்ததாகத் தெரியவருகிறது.[4] இதுவரை கிடைத்த பிரதிகளில் தேவிகாலோத்தரம் தவிர்ந்த ஏனைய பிரதிகளில் கார்த்திகேயருக்கும் (முருகனுக்கும்) சிவனுக்குமிடையிலான உரையாடலாகவே போதனைப் பொருள் அமைந்துள்ளது. தேவிகாலோத்தரம் மட்டுமே சிவன் - பார்வதி உரையாடலாகக் காணப்படுகிறது.

ரௌரவ ஆகமத்தின் உப ஆகமமான காலாக்னமும், புரோத்கீதா ஆகமத்தின் பேதமான ஸ்ரீகாலாஞானமும் வாதுள ஆகமத்தின் சுருக்கங்களேயென்று உரையாசிரியர் சிலர் கருதுவதால், இவ்விரண்டும் காலோத்தர ஆகமத்தையே குறிப்பிடுகிறதென எண்ணுதல் ஆகாது. வாதுள ஆகமத்தின் உப ஆகமமான காலாக்ஞானம் அல்லது காலோத்தரம் மேற்குறித்த இரண்டிலிருந்தும் வேறுபட்டது. முன்னூற்றி ஐம்பது சுலோகங்களைக் கொண்ட காலோத்தர ஆகமம் ராமகண்ட பட்டருடைய (கி.பி.1100 - 1130) உரையுடன் பாண்டிச்சேரியிலமைந்துள்ள பிரெஞ்சு நிறுவன வெளியீடாக வந்துள்ளது.[5] இந்நூல் ஆயிரத்து முன்னூறு சுலோகங்களைக் கொண்ட காலோத்தரப் பிரதியொன்றின் சுருக்கமாகும்.

காலோத்தரத்தின் பிறிதொரு பிரதி இருநூறு சுலோகங்களைக் கொண்டது. இதற்கு அகோர சிவாசாரியாரின் உரையொன்றும் உளது. இவ்விடத்து சோமசம்பு பத்ததியின் உரையாசிரியரான திரிலோசன சிவர் தரும் சுவையானதொரு தகவல் உண்டு.[6] அதாவது முதனூலான காலோத்தர ஆகமத்தின் சுருக்கங்களான முன்னூற்றி ஐம்பது சுலோகங்களைக் கொண்ட பிரதியும், இருநூறு சுலோகங்களைக் கொண்ட பிரதியும் சைவத்தின் இருவேரு மரபைச் சார்ந்த சிந்தனா கூடங்களிற்குரியவை என்பதாகும். சோமசம்பு சிவாசாரியாரின் பத்ததி முன்னூற்றி ஐம்பது சுலோகங்களைக் கொண்ட காலோத்தர ஆகம மரபையும், அகோர சிவாசாரியாரின் பத்ததி இருநூறு சுலோகங்களைக் கொண்ட காலோத்தர ஆகம மரபையும் பின்பற்றுவனவாகும்.

சிவஞான சுவாமிகள் தமது சிவஞானபாடியத்தில் அகோர சிவாசாரியாரின் பத்ததியைக் கண்டித்தமையும், சோமசம்பு சிவாசாரியாரின் பத்ததியே சைவத்திற்கு உடன்பாடான தென்றும் குறிப்பிட்டமை இங்கு மனங்கொள்ளத் தக்கது.[7]

தேவிகாலோத்தரம் என அழைக்கப்படும் மூலநூல் இருபத்தி நாலாயிரம் சுலோகங்களைக் கொண்டதாம். கிரியாக்கிரம ஜியோதி, ஞானரத்நாவலி ஆகிய நூல்களில் இவ்வாகம சுலோகங்கள் மேற்கோளாகத் தரப்பட்டுள்ளன. மூல நூலின் ஞான காண்டத்திலுள்ள அறுபத்தி ஐந்தாம் படலத்தில் உள்ளவை மட்டுமே இன்று தேவிகாலோத்தரம் என்ற பெயரில் கிடைக்கிறது. இது 1901ம் ஆண்டு மராட்டி மொழியில் பிரசுரிக்கப்பட்டது. நிரஞ்சன சித்த நஞ்சனா என்பவரால் கர்னாடக மொழியில் உரைவிளக்கம் ஒன்று எழுதப்பட்டுள்ள தென்ற தகவல் உண்டு.[8] இதன் வடமொழி மூலத்தை முதன் முதலிற் கிரந்தத்தில் அச்சிட்டு வெளியிட்டவர் ஆறுமுக நாவலரின் மருகரான த.கைலாயபிள்ளை ஆவர். தேவிகாலோத்தரம் பல காலத்திற்கு முன்பதாகவே தமிழில் மொழி பெயர்க்கப்பட்டு விட்டதென்றும், மொழிபெயர்ப்பைச் செய்தவர் பெயர் தெரியவில்லை யென்றும் இவ்வாகமத்தின் தமிழ் மொழிப் பதிப்பாசிரியரான முத்தையா பிள்ளை குறிப்பிடுகிறார்.[9].

இவரது பதிப்பில் வெளிவந்த தேவிகாலோத்தர ஆகமம் ஞானம், ஞான சாரம் என்ற இரண்டு இயல்களை உடையதாய் 69 செய்யுள்களாலானது. இதுதவிர ரமண மகரிஷியின் 85 செய்யுள்களைக் கொண்ட தேவிகாலோத்திர தமிழ் மொழிப் பெயர்ப்பொன்றும் உளது.[10] ரமணரது மொழிப் பெயர்ப்பின் அவதாரிகையில் வடமொழித் தேவிகாலோத்தரத்தின் ஞானசாரப் படலமே தமிழில் மொழி பெயர்க்கப்பட்டுள்ளதென்ற குறிப்பு உண்டு. சிவாக்கிரயோகிகள் வடமொழி தேவிகாலோத்தரத்திற்குத் தமிழுரையொன்று செய்ததாக குறிப்பிடப்படுகிறது.[11].

சர்வஞ்ஞானோத்தர ஆகமத்தின் தமிழ் மொழிபெயர்ப்பின் பதிப்பாசிரியரான முத்தையாபிள்ளை அதில் வருகிற காப்புச் செய்யுளும், தனக்குப் பதிப்பதற்குக் கிடைத்த தேவிகாலோத்தரத்தில் வருகிற காப்புச் செய்யுளும் ஒன்றேயாதலால் இவ்விரு ஆகமங்களையும் மொழிபெயர்த்தவர் ஒருவராயிருக்கலாமெனக் கருதுகிறார்.[12]

3. ஒழுக்கவியற் கருத்துக்கள்

சிவாகமங்கள் கூறும் சரியை, கிரியை, யோகம், ஞானம் என்ற நாற்பாதங்களையும் சமய ஒழுக்கவியல் நோக்கில் நால்வகை ஒழுக்க நெறிகளாக எடுத்துக் காட்டலாம். இவற்றில் சரியையும், கிரியையும், கர்மமார்க்கத்தினால் விதிக்கப்பட்ட சமய நடைமுறைகளைப் பின்பற்றி ஒழுகுவதென்பதே இதன் தாற்பரியமாகும். சமய நடைமுறைகளை முதன்மைப் படுத்தாது மெய்யறிவினடிப்படையில் ஒழுகுவது ஞான மார்க்கமாகும். சமய இலக்குகளை அடைவதற்குரிய வழிமுறையாக இயமம், நியமம், ஆசனம், பிராணாயாமம் முதலான எட்டு படிமுறைகளினூடாக யோகத்தில் நிற்றல் யோக மார்க்கத்தில் அடங்கும். இவைதவிர திருஞானசம்பந்தர் முதலாகிய சைவ நாயன்மார்களால் கைக் கொள்ளப்பட்ட பத்தி மார்க்கமும் சைவமரபினால் ஏற்றுக் கொள்ளப்பட்டதொரு சமய ஒழுக்க முறையாகும். தனிமனிதரது தனிப்பட்ட ஈடுபாடே பக்திமார்க்கத்திற்கு அடிப்படையானது. ஆனால் ஆகமங்களைப் பொறுத்தவரையில் கர்மமார்க்கம், யோகமார்க்

கம், ஞான மார்க்கம் என்ற மூன்று வழிமுறைகளுமே பிரதான ஒழுக்க நெறிகளாக ஏற்றுக் கொள்ளப்பட்டிருக்கின்றன.

கர்மமார்க்கமும், யோக மார்க்கமும், ஞான மார்க்கத்தின ளவு முக்கியத்துவமுடையதாக மூலாகமங்கள் குறிப்பிட்டா லும், உண்மையென்று சைவசித்தாந்திகளால் போற்றப்படும் சர்வஞானோத்தரம், தேவிகாலோத்தரம் முதலிய ஆகமங்க ளில் ஞானமார்க்கமே விதந்தேற்றப்படுகிறது. மெய்யறிவைப் பெறுதலே ஆன்மவிடுதலைக்கு (முத்திக்கு) இன்றியமையாத தென்பது இவ்வாகமங்களின் பிரதான போதனைப் பொரு ளாக இருக்கிறது. சமய நடைமுறைகளை வலியுறுத்துகிற கர்ம மார்க்கமும், யோக மார்க்கமும் ஆன்ம விடுதலைக்கான பொருத்தமான வழிமுறைகள் அல்லவெனவும் பயனற்றவை யெனவும் கூறப்படுகிறது.

''மந்திரஞ் செபந்தியானம் பூசனைவணக்கம் வேண்டா
அந்தமில்லா முத்திக் குபாயமே யறிய வேண்டும்.''[13]

எனக் குறிப்பிடுவதன் மூலம் கர்மமார்க்கத்தையும் யோக மார்க்கத்தையும் முத்தியடைவதற்குரிய பொருத்தமான ஒழுக்க முறையல்லவென எடுத்துக் கூறும் தேவிகாலோத்த ரம் -

''பெத்தமற ஞானத்தாற் காட்சி பெறிற் சாந்தியுடைச்
சித்தனாய்ப் பொருட்பற்றுத் தீர்ந்துவீ டடையுமால்''[14]

என ஆன்ம விடுதலைக்கு அல்லது முத்திக்கு ஞான மார்க்கமே சரியான வழிமுறையாகுமெனக் குறிப்பிடுகிறது.

ஆன்ம விடுதலையும், அதனோடு தொடர்புடைய ஞான மார்க்கமும், கிரியைகளை முதன்மைப்படுத்தும் வேதமர பிற்கு எதிராக வளர்ச்சி பெற்றுவந்ததொரு ஒழுக்கவியற் சிந்தனையாகும். ஞானமார்க்கம் ஆன்மாக்களின் இறுதி இலட்சியத்தை அடைவிக்கும் வழிமுறையாக சைவ மரபி னால் போற்றப்படுகின்றது. ஆனால் வேதமரபினால் விதந்து போற்றப்படும் கிரியைசார் ஒழுக்கமோ நற்பலாபலன்களை எதிர்பார்த்து, குறிப்பாக உலகியலான வாழ்க்கையின் வழிமு றையாகவே பரிந்துரைக்கப்பட்டது.

ஆன்ம விடுதலைக்கு வேதங்களில் கூறப்பட்டுள்ள வேள்விக் கிரியைகள் எந்த வகையிலும் உதவுவனவல்ல வென்ற குறிப்பு உபநிடதங்களிலும் காணப்படுகிறது. சாங் கிய தரிசனமும் இதனைக் கண்டிக்கிறது. சாங்கியரின் அபிப்பி ராயப்படி பௌதீகவதீக உண்மைகள் பற்றிய அறிவே மனி தரை மறுபிறப்பாகிய பந்தத்திலிருந்து விடுவிக்கும். ஆன்ம விடுதலைக்கான இம்முயற்சி ''நிவிர்த்தி'' மார்க்கம் என அழைக்கப்படும். நிவிர்த்தி மார்க்கம் வேதங்களினாலும் தர்மசாஸ்திரங்களாலும் போதிக்கப்படும் ''பிரவிர்த்தி'' மார்க் கத்திற்கு முற்றிலும் எதிரானது. புற உலகு பற்றிய உளச்சாய்வு அல்லது புலன்களதும் உளத்தினதும் விடய நாட்டம் பிர விர்த்தி எனப்படும். வேதங்களினாலும் தர்ம சாஸ்திரங்களி னாலும் முன்மொழியப்பட்ட பிரவிர்த்தி மார்க்கம் இவ்வுலக வாழ்க்கையை முதன்மைப்படுத்தி அவ்வாழ்க்கையில் அனைத்து நற்பேறுகளையும் பெறுவதை பிரதான இலக்காகக் கொண்டது. ஆனால், மோட்சம் அல்லது ஆன்ம விடுதலை என்ற ஒழுக்கக் கருத்தோ கடந்த நிலையான உண்மை பற்றிப் பேசுகிறது. மனித உளத்தைப் புறப்பொருட்களிடம் நாட்டம டையச் செய்வதாக பிரவிர்த்தி மார்க்கம் உளது. வேதங்களும் தர்ம சாஸ்திரங்களும் போதிக்கும் தருமம், நற்பேறு, இன்பம் (காமம்) போன்ற விழுமியங்கள் பிரவிர்த்தி மார்க்கத்திற்குரிய னவாகக் காணப்படுகின்றன. ஆனால் ஆன்ம விடுதலையைச் சுட்டும் ஞான மார்க்கமோ (நிவிர்த்தி மார்க்கம்) புறப் பொருட்களுடனான தொடர்பை மனம் முற்றிலும் விலக்கிக் கொள்ள வேண்டுமென வற்புறுத்துகிறது. அகநிலைப்பட்ட முறையில் ஆன்மாவின் உண்மையியல்பைக் கண்டறிந்து கொள்ள வற்புறுத்துகிறது. நிவிர்த்தி மார்க்கத்தை வற்புறுத் தும் ஒழுக்கக் கொள்கையினரில் சாங்கியர் முதன்மை ஸ்தா னத்தைப் பெறுகின்றனர்.

பிரவிர்த்தி மார்க்கம் ஆன்ம விடுதலையைத் தராதென தேவிகாலோத்தரம் குறிப்பிடுகிறது. மனமானது புறத்தே யுள்ள விடயங்களில் செல்லாது, கருத்தடங்கி தன்னிடத்தே நிற்றல் வேண்டுமெனவும், அவ்வாறு நிற்றலே முத்திக்கு வழியாகுமெனவும் அது கூறுகிறது.[15]

''கருத்தடங்கில் முத்தியது கையகலிற் கட்டாகும்
விரித்த பொருளிதுவென்ன வறிவுடைய மேதக்கோர்
திருத்தகுநல் லறிவாலே சித்தத்தைத் திறம்பாமல்
அருந்தியுட னிலைநிறுத்து மஃதறிவின் பயனாமால்''[16]

துன்பமே பிறவிக்குக் காரணமென்று பின்வரும் செய்யுள் குறிப்பிடுகிறது.[17]

''யாவ ராயின மெய்ப்பிறப் பெய்திலும்
ஆவ தாவ தருத்துய ராதலால்
தீய துன்பஞ் செறுத்தற் பொருட்டந்தத்
தூய ஞானச் சுடரைத் தொடர்வரே''

எவராயினும், எப்பிறப்பு எய்தினாலும் அடைவது துன்பமே. எனவே துன்பத்திலிருந்து விடுபடுதற் பொருட்டு மெய்யறிவின்படி ஒழுகுதல் வேண்டுமென்பது இச்செய்யுளின் தாற்பரியமாகும். பிறப்பு துன்பத்திற்கேதுவானதென்ற கருத்து சாங்கிய தரிசனத்திலிருந்து சைவ சித்தாந்திகளால் பெறப்பட்ட கருத்துக்களில் ஒன்றாக இருக்கலாம்.[18] ஒவ்வொரு ஆன்மாவும் விடுதலையடைய வேண்டுமென்பது சாங்கியத்தின் நிலைப்பாடாகும்.

பிறவியாகிய துன்பத்திலிருந்து விடுபட மனதையடக்குதல் வேண்டும். மனமானது ஓரிடத்தில் நிலைத்து நிற்பதல்ல. அது குரங்கு போல் ஒன்றைவிட்டொன்றைப் பற்றி அலைந்து திரியுமென மனத்தின் இயல்பையும் அதனை அலையவிடாது ஓரிடத்தில் நிலைநிறுத்தலும் விடுதலைக்கு இன்றியமையாத தென தேவிகாலோத்தரம் குறிப்பிடுகிறது.[18] மனம் ஓரிடத்தில் நிலை பெற வேண்டுமாயின் தேகப்பற்றும், போகப்பற்றும் அகலுதல் வேண்டும். போகப்பற்று பலவிதமான அவஸ்தைகளுக்குக் காரணமாகிறது. அவஸ்தை பிறவிக்கேதுவாகிறது. எனவே மனதை நிலைபெறச் செய்து காப்பவரே நல்ல தவத்தையுடையவராவார்.

''பற்றினாற்சலிக்குமுள்ளம் பற்றாதே பண்ணிக்கொள்க
நிற்றலின் றெனினுந்தந்த நிலையினில் நிறுத்திக்கொண்டால்
பெற்றன மென்று பேணிப் பின்னைப் பேராமல் காக்கும்
நற்றவரன்னியந்த வுலகினில் லோரியாரே

என்பது தேவிகாலோத்தரச் செய்யுள்.[19]

ஆன்ம விடுதலையாகிய முத்தி நெறிக்குரிய உபாயம் மனவடக்கமே என்று கூறுவதன் மூலம் புலனடக்கத்தை ஒழுக்க நடத்தைக்கான முன் நிபந்தனையாக தேவிகாலோத்தரம் விதிக்கிறது. புலனடக்கம் பந்தங்களிலிருந்து விடுதலையடையச் செய்கிறது. இவ்விடுதலை பிறப் இறப்பிலிருந்து ஆன்மாவை விடுதலை செய்கிறது. இவ்வாறு சைவசித்தாந்தம் கூறும் ஆன்ம விடுதலைக் கோட்பாடு சாங்கியம், நியாய — வைசேடிகம் ஆகிய தரிசனங்கள் கூறும் ஆன்ம விடுதலைக் கோட்பாட்டை ஒத்திருப்பதுபோலத் தோன்றுகிறது. எனினும் சைவசித்தாந்த நிலைப்பாட்டிற்கும் சாங்கியம், நியாய — வைசேடிகம் ஆகியனவற்றின் நிலைப்பாட்டிற்குமிடையில் அடிப்படையானதொரு வேறுபாடுண்டு. சாங்கியத்தின்படி விடுதலையடைந்த ஆன்மா லைபினிட்சுவின் ''மொனாடுகள்'' போன்றிருக்கும். அது பிறப் இறப்பாகிய பந்தத்திலிருந்து விடுபட்ட 'கைவல்ய' நிலையாகும். ''சரீரசம்பந்தமில்லாத ஆத்யாத்மிகம், ஆதிபௌதிகம், ஆதிவைதம் என்று மூன்று விதமான துக்கங்களற்ற நிலையை புருஷன் அடைவதே மோட்சம் அல்லது ''கைவல்யம்'' என சாங்கிய தத்துவ கௌமுதி மோட்சத்தை விளக்குகிறது.[20] நியாயவைசேடிகம் ஏற்றுக் கொள்கிற ஆன்ம விடுதலையும் சாங்கியர் கூறுகிற கைவல்ய நிலையை ஒத்ததாக இருப்பினும் ஆன்மா மோட்சத்தில் நிர்க்குணனாக இருக்கிறானென்பது இவர்களது நிலைப்பாடாகும்.

ஆனால் சைவ சித்தாந்தமோ பிறப் இறப்புக்களை எக்காலத்துக்குமாய்த் துறந்து சிவனோடு இரண்டறக் கலத்தலே ஆன்ம விடுதலை என்பதன் தாற்பரியம் எனக் கருதுகிறது. சிவனைப் பற்றி நிற்பவனே சிவயோகி என்றும், தூல சூக்கும சரீரங்களைத் தனக்கு வேறாக அறிந்தவனுக்கு சிவ ஞானம் விளங்கித் தோன்றுமெனவும் சைவசித்தாந்தம் ஏற்றுக் கொள்கிறது.

சிவனே தானென்று உணர்வதாகிய சிவ ஞானத்தினால் ஆன்ம விடுதலையான பரமுத்திப் பேறு ஆன்மாக்களிற்குக் கிடைக்குமென தேவிகாலோத்தரம் குறிப்பிடுகிறது.[21]

''நித்தனாம் பரமேசன் யாரென்று நிச்சயிக்கின்
முத்தனல வெனி னுமவன் முத்தனா முயிருடம்பின்
பெத்தமற ஞானத்தால் காட்சிபெறிற் சாந்தியுடையச்
சித்தனாய்ப் பொருட்பற்றுத் தீர்ந்துவீடடையுமால்''

இவ்வாறு நிவிர்த்தி மார்க்கத்தால் ஆன்ம விடுதலையைப் பெறும் உயிருக்கு, அத்தகைய விடுதலையைத் தரும் ஒழுக்கநெறி யாதென்ற வினாவிற்கு இவ்வாகமத்தின் ஞானாசாரவியல் விடை தருகிறது. இதன்படி பரமுத்தியடைவதற்கான ஞானத்தைத் தவிர பசுஞானமோ, பாசஞானமோ அல்லது சிவபூசையோ, யாகமோ அல்லது இவற்றிற்கு அங்கமான கிரியைகளோ தேவைப்படுவதில்லை. நியமம் முதலிய சரியைகளும் விரத ஒழுக்கமும் வேண்டப்படுவதில்லை. நிவர்த்தி மார்க்கத்தில் ஈடுபடுபவர் உலக சம்பந்தமான செயல்களைச் செய்யாது விடுதலே தக்கதெனக் கூறப்படுகின்றது. ஆசையை அடக்குதல் வேண்டும்[22]. உயிர்களிடத்தில் அன்புடையனாயிருத்தல் வேண்டும்[23]. மந்திர தந்திரங்களை விரும்புதல் ஆகாது[24]. விருப்புவெறுப்பின்றி சமநிலையில் நிற்றல் வேண்டும்.[25]

மனிதன் சம நிலையாளுமையுடையனாயிருத்தல் வேண்டுமென இவ்வாகமம் கூறுகிறது. இதனால் உலகத்துப் பொருட்களிடத்து அச்சமோ அல்லது அதிசயமோ ஞானசாதகனுக்கு இல்லாது போய்விடுகிறது. வாதம் செய்தலும் பயனில்லாத சொற்களைச் சொல்லுதலும், பிறருடன் விரோதமாயிருத்தலும் இல்லாதிருக்கும். விதிக்கப்பட்டவையும் விலக்கப்பட்டவையும் பற்றிய நூல்களை ஓதுதலிலிருந்தும் விடுபட்டு; நன்மை, தீமை என்று சொல்லப்பட்ட கன்மம் அனைத்தையும் ஒருசேர விட்டிருப்பான். இவ்வாறு நிவிர்த்தி மார்க்கத்திலீடுபட்டவனது ஒழுக்கவியல் பற்றி தேவிகாலோத்தரம் விளக்குகிறது.[26]

''வாதுரைபயனில் சொல்லும் பிறருடன் மகிழ்ந்திருத்தல்
பேதுறு பிணக்கநீங்கிப் பெரியவனருளினாலே
ஓதுநா லோதலோவி யுலகினினன்று தீதென்
றாதியிலுரைத்த வெல்லா மறவிட்டே யமர்ந்திருப்பான்''

பிறிதொரு செய்யுள் மூலம் ஆசை, கோபம், பயம், சோகம், பொறாமை, ஆற்றாமை, பிறருக்கு தீங்குபயக்கும்படி பேசுதல், சிறுமை என்பன இல்லாதிருத்தல் வேண்டுமெனக் கூறுகிறது.[27]

4. முடிவுரை

இதுவரை கூறியவற்றிலிருந்து சைவ சித்தாந்த ஒழுக்கவியல் அடிப்படையில் ஆன்ம மையவாதமாக விருப்பதைக் காணலாம். இவ்வுலக வாழ்க்கை பாசத் தொடர்புகளைக் கொண்டது, துன்பமானது. ஒருவனது வாழ்க்கையின் நோக்கம் பிறப்இறப்புத் தொடர்பில் இருந்து விடுபடுவதையே இலக்காகக் கொண்டதால், ஒழுக்கவியலும் அதனடிப்படையிலே விளங்கிக் கொள்ளப்படுகிறது. மிக உயர்தரத்திலுள்ள சுயகட்டுப்பாடும், தூய்மையான உள்ளமும் விடுதலைக்கான இன்றியமையா நிபந்தனைகளைாக வற்புறுத்தப்படுகிறது. ஒருவன் ஆன்மிக நாட்டத்தை தனது சுயமுயற்சியாலேயே அடைதல் வேண்டுமென்ற இச்சிந்தனைப் போக்கு, ஒழுக்கவியலில் தனியுரிமைச் செயலாற்றக் கோட்பாடாக இருப்பதுடன் ஒருவன் தன் பற்றுக்கள், மனச் சாய்வு அல்லது சுயாதீன சித்தம் என்பனவற்றின் மீது ஆளுகை செய்ய வேண்டுமென்ற நம்பிக்கையையும் வெளியிடுவதாக உளது.

வேதங்களில் கூறப்பட்ட பிரவிர்த்தி மார்க்கம், சமய ஒழுக்கத்தையும், வர்ணாச்சிரம தர்மம் போதிக்கும் சாதி ஒழுக்கத்தையும் வற்புறுத்துவதன் மூலம் சமுதாய ஏற்றத்தாழ்வுகளை அங்கீகரிக்கின்றது. இதனால் போலும் வேதங்களைப் பயிலுதல் முதன் மூன்று வர்ணத்தவர்க்குமேயுரியதென்ற நிலைப்பாட்டை வேதமரபு போதிக்கிறது. ஆனால் சைவசித்தாந்தத்தின் முதல் நூல்களான ஆகமங்களோ நால்வகை வர்ணத்தவர்க்கும் அவை உரியனவென்று அறுதியிட்டுக் கூறுவதன் மூலம் சாதிப் பாகுபாட்டிலமைந்த சமுதாய ஏற்றத்தாழ்வுகளைக் கண்டிக்கிறது. இதன் மூலம் ஆன்ம விடுதலைக்கான ஒழுக்கம் அனைவருக்கும் ஒன்றேயென சைவசித்தாந்தம் விதிப்பதை தேவிகாலோத்தரம் சிறப்பாக எடுத்துக் காட்டும்.

அடிக்குறிப்புகள்:

01. தேவிகாலோத்தர ஆகமமும் உரையும். பதிப்பாசிரியர் பொ.முத்தையா பிள்ளை (1935) பக். 8
02. **Sataratnasangraha of Umapati Sivacarya (ed) P. Thirugnanasampandhan (1973), Madras University Press. P.102.**
03. சைவ பூஷணம், வடமொழி மூலமும், தமிழ் வியாக்கியானமும். தேவகோட்டை சிவாகம சித்தாந்த வெளியீடு (1925), பக். 163. திருமந்திரத்தில் ஒன்பது ஆகமங்கள் பற்றிய குறிப்பொன்று காணப்படுகின்றது. அவற்றில் காலோத்தரம் ஒன்று. திருமூலர் குறிப்பிடும் ஆகமங்கள் வருமாறு காரணம். காமிகம், வீரம், சிந்தியம், வாதுளம், வியாமளம், காலோத்தரம், சுப்பிரபேதம், மகுடம்.
04. **Sardhatrisatikalottaragama, ed. N.R. Bhatt (1979) Institute Francais D Indologie. Pondicherry, P.4**
05. மேலே குறிப்பிட்ட நூல்.
06. மே.கு. பக். 08.
07. சிவஞான சுவாமிகள் சிவஞான பாடியம், சைவ சித்தாந்த நூற்பதிப்புக் கழகம் (1952) பக். 25-26.
08. **op. cit. p.7.**
09. தேவிகாலோத்தரம், மு.கு. பக்.12
10. ரமணர் நூற்திரட்டு (இரண்டாம் பதிப்பு 1934) திருவண்ணாமலை, பக். 53-58.
11. சிவாக்கிரயோகிகள், சிவநெறிப்பிரகாசம் (முன்னுரை), திருவாவடுதுறை ஆதினம் 1968) பக். 17.
12. தேவிகாலோத்தரம், மு.கு. முன்னுரை.
13. மே.கு. பக். 23
14. மே.கு. பக். 61.
15. மே.கு. பக்.14
16. மே.கு. பக்.33
17. மே.கு. பக்.33
18. சாங்கிய தத்துவ கௌமுதியில் வருகிற பின்வரும் கலோகத்தை மேற்படி தேவிகாலோத்தரக் கருத்துடன் ஒப்பிட்டு நோக்கவும் "... லிங்க சரீரத்துடன் கூடிய புருஷன் லிங்கசரீரம் தொலையும் வரையில் ஜனன மரணங்களால் ஏற்பட்ட துக்கத்தை அடைகிறான். ஆகையால், சிருஷ்டி இயற்கையில் துக்க சாதனமாகவே இருக்கிறது. பார்க்க, "ஸாங்கிய தத்துவ கௌமுதி" பதிப்பாசிரியர் கடலங்குடி நடேச சாஸ்திரிகள் (1925) பக்.199
19. மு.கு. பக், 45
20. சாங்கிய தத்துவ கௌமுதி, மே.கு. பக். 226.
21. தேவிகாலோத்தரம் மு.கு. பக். 61
22. மே.கு. பக். 81
23. மே.கு. பக்.82
24. மே.கு. பக். 86
25. மே.கு. பக். 87
26. மே.கு. பக். 91
27. மே.கு. பக். 92

அத்தியாயம் - 4

சைவ சித்தாந்த முத்திக் கோட்பாடு - சர்வஞ்ஞானோத்ர ஆகமப் போதனை

1. முன்னுரை

சர்வஞ்ஞானோத்தர ஆகமம் சிவாகமங்கள் அனைத்திலும் தலையாயது. இது சைவசித்தாந்தம் கூறும் முத்தியிலக்கணத்தைச் சிறப்புவகையாகக் கூறுவதாகும். ஞானமென்பது பொதுவாக அறிவெனப்படுமாயினும், சைவசித்தாந்த மரபில் சிவனை அறியுமறிவே சிறப்பாக ஞானமெனப்படும். எனவே சிவாகமங்களும் ஞானமெனப்படும். சர்வஞான மென்பது சர்வாகமஞானமென்றும், உத்தரம் சித்தாந்தமென்றும் அர்த்தத்தைத் தருவதால் சர்வஞ்ஞானோத்தரமென்பது சகலாகமசித்தாந்தமென்ற பொருளைத் தரும். மூலாகமங்களிலும், உபாகமங்களிலும் சைவசித்தாந்த முத்தியிலக்கணம் பொதுவகையாகவே கூறப்பட்டிருக்க, இவ்வாகமத்திலோ முத்தியிலக்கணம் சிறப்புவகையாகக் கூறப்பட்டுள்ளதால் சர்வஞ்ஞானோத்தரம் உண்மை என்ற சிறப்புப் பெயரைப் பெறலாயிற்று.

சைவசித்தாந்த நெறியை உபதேசிக்கக்கூடிய ஆசிரியத் தலைமை எய்தியவர்களில் இருபரம்பரையினர் குறிப்பிடத் தக்கவர்கள். இவ்விரு பரம்பரைகளையும் தொடக்கி வைத்தவர்கள் முறையே குமரக்கடவுளும் நந்திதேவரும் என நம்பப் படுகிறது. திராவிட மாபாடியம் எழுதிய சிவஞான சுவாமிகள் நந்திதேவரால் உபதேசிக்கப்பட்ட மெய்கண்ட சந்தான பரம்பரையைச் சார்ந்தவர். சிவாக்கிரகமாபாடிய நூலாசிரியரான சிவாக்கிரயோகிகள் குமரக் கடவுளிடம் உபதேசம் பெற்ற வாமதேவ சந்தானத்தைச் சார்ந்தவர். சர்வஞ்ஞானோத்

தரம் குமரக் கடவுளால் வாமதேவ முனிவர்க்கு உபதேசம் செய்யப்பட்டதென்ற குறிப்பும், சிவஞானசுவாமிகளால் இவ் வாகமம் உண்மையென்றும், சிறப்பாகமம் என்றும் போற்றப் பட்டதென்ற குறிப்பும் இங்கு கவனிக்கத்தக்கன. மேலும் ஆகமங்கள், சைவசித்தாந்த மூலநூல்கள், வழிநூல்கள் அனைத்திலும் காணப்படும் கருத்து வேறுபாடுகளையும், முரண்பாடுகளையும் இவ்வாகமத்தை ஆதாரமாகக் கொண்டே தீர்க்க வேண்டுமெனச் சித்தாந்த மரபு ஏற்றுக் கொள்வதும், சர்வஞ்ஞானோத்தரத்தின் முக்கியத்துவத்தை உணர்த்தப் போதிய நியாயங்களாகும்.

திராவிட மகாபாடியக்காரரான சிவஞானசுவாமிகள் தனது பாடியத்தின் சிறப்புப் பாயிரத்திலும், ஆறாம் சூத்திர உரைக் குறிப்பிலும் இவ்வாகமத்தின் முதன்மையைப் பல வாறு எடுத்துக்காட்டியுள்ளார். பௌஷ்கரம், மிருகேந்திரம், மதங்கம் முதலிய சிவாகமங்கள் ஆன்மா பெத்தத்தின் நின்ற நிலை பற்றி இலக்கணம் கூறுவதால் அவை பொதுவென் றும், சர்வஞ்ஞானோத்தரம், தேவிகாலோத்தரம் முதலிய சிவாகமங்கள் முத்தியினின்ற நிலைபற்றி இலக்கணம் கூறுத லின் அவை உண்மை எனவும் எடுத்துக்காட்டப்படுகிறது. ''பொருள் முரணியவழி வலியனவற்றால் மெலியவை கண் டிக்கப்படும்'' என்ற பொருள்கொள் முறைக்கான விதிப்படி பௌஷ்கர முதலியவற்றின் பொருளிற்கேற்ப சர்வஞ்ஞா னோத்தர முதலியவற்றிற்குப் பொருள்கொள்ளாது, சர்வஞ் ஞானோத்தர முதலியவற்றின் பொருளிற்கேற்பவே பௌஷ் கர முதலியவற்றிற்குப் பொருள் கொள்ள வேண்டுமென சிவஞானசுவாமிகள் குறிப்பிடுவர்[1].

சர்வஞ்ஞானோத்தர ஆகமத்தின் ஞானபாத மூலத்தை பதிப்பித்தவரும், உரையாசிரியருமான முத்தையபிள்ளை இவ்வாகமத்தின் சிறப்புப் பற்றிப் பின்வருமாறு குறிப்பிடுவ தும் மனங்கொள்ளத்தக்கது.[2] ''ஏனைய ஆகமங்கள் இறைவ னுடைய தடத்தநிலையை மட்டுங் கூறியமையால் அவ்வாக மங்களிற் கூறும் முத்தியும் தடத்தநிலை பற்றியதேயாம். தடத்த நிலையைப் பதியென வைத்துப் பொருள் நான்கெனக்

கூறுதலின் இவ்வாகமத்திற் கூறும் முத்தி சொரூபநிலை பற்றியதேயாம். ஆகவே காமிகம் பௌஷ்கரம் முதலிய ஆகமங்களெல்லாம், பரபரக்கக் கொள்கைகளை மறுக்கும் முகத்தாற் சித்தாந்தப் பொருளை பொதுவகையாகக் கூறிற்றெ னவும், இச் சர்வஞ்ஞானோத்தரமே சித்தாந்தப் பொருளைச் சிறப்பு வகையாகக் கூறிற்றெனவும் அறிந்து கொள்க'' என்கி றார்.

2. நூலமைப்பு

சர்வஞ்ஞானோத்தர ஆகமத்தின் ஞானபாதம் மட்டுமே கிடைத்துள்ளது. இதன் வடமொழி மூலமும் தமிழ் மொழி பெயர்ப்பும் சித்தாந்த சாத்திர போதகாசிரியரான பொ. முத்தையா பிள்ளை என்பவரால் எழுதப்பட்ட முத்திரத்ந மென்னும் விருத்தியுரையுடன் 1923-ல் தேவகோட்டை ''எஸ் டேட் பிரஸில்'' பதிப்பிக்கப்பட்டுள்ளது. தமிழ் மொழிபெ யர்ப்பு முன்னரே அச்சிடப்பட்டுள்ளதென்றும், ஆனால் அதனை மொழி பெயர்த்தவரின் பெயர் புலப்படவில்லையெ னவும் முத்தையபிள்ளை பதிப்புரையில் குறிப்பிட்டுள்ளார். ரமண மகரிஷியும் வடமொழி சர்வஞ்ஞானோத்தர ஆகமத் தின் ஆன்மசாட்சாத்காரப் பிரகரணத்தைத் தமிழில் 62 செய் யுள்களாக மொழிபெயர்த்துள்ளார்.

சர்வஞ்ஞானோத்தரத்திற்கு அகோர சிவாசாரியார் செய்த உரையொன்றும் உளதாகச் சிவாக்கிரபாடியத்திலிருந்து தெரி யவருகிறது. அகோர சிவாசாரியார் உரையை சிவசமவாதமெ னச் சிவாக்கிரயோகிகள் கண்டிப்பதுடன், இவ்வாகமத்திற்குத் தமிழுரையொன்றும் செய்ததாக அறியப்படுகிறது.[3] சர்வஞ் ஞானோத்தரம் சிவாக்கிரயோகிகளின் வாமதேவ சந்தான பரம்பரையில் உபதேசிக்கப்பட்டு வந்ததாலும், சிவாக்கிர யோகிகளால் இவ்வாகமத்திற்குத் தமிழுரை செய்யப்பட்ட தென்ற குறிப்பு காணப்படுவதாலும், முத்தையபிள்ளையி னால் பதிப்பிக்கப்பட்ட சர்வஞ்ஞானோத்தர தமிழ் மொழி பெயர்ப்பு ஒன்றில் சிவாக்கிரயோகிகளுடையதாகவோ அல் லது அவர்களுடைய சந்தான பரம்பரையைச் சார்ந்தவர்க ளாலோ செய்யப்பட்டிருக்கலாமென ஊகிக்கலாம்.

தமிழ்ப் பதிப்பில் ''இச்சர்வஞ்ஞானோத்தரமே வாயு சம்கிதையில் சர்வாகமமோத்தரம் எனக் கூறப்பட்டது'' என்ற தொரு தகவல் உண்டு. வடமொழிச் சிவபுராணத்தின் ஒரு பகுதியாக உள்ளடக்கப்பட்டிருக்கும் வாயவ்விய சம்ஹிதை யிலும் குலசேகரவரகுணராம பாண்டியரால் தமிழில் மொழி பெயர்க்கப்பட்ட வாயு சங்கிதையிலும் சிவாகமங்கள் தொடர் பான சில கருத்துக்கள் காணப்படுவதென்பது உண்மையே. உதாரணமாக வடமொழி வாயவ்விய சம்ஹிதையில் சிவாக மங்கள் தொடர்பாகப் பின்வரும் கூற்றுகள் உள.

''சைவ ஆகமங்கள் சிரௌதம், அசிரௌதம் என இருவகைப் படும். இவற்றில் முன்னையது வேதங்களின் சாரமாகவுள் ளது. ஏனையவை வேதமரபு சாரா நூல்களாகவுள்ளது.''[4]

''அசிரௌத ஆகமங்கள் முதலில் பத்தாகவிருந்தது. பின்னர் அவற்றுடன் எட்டு ஆகமங்கள் சேர்க்கப்பட்டு பதினெட்டாகி யது. காமிகம் முதலான இவ்வாகமங்கள் சைவசித்தாந்த இலக்கியங்கள் என அழைக்கப்படும்.''[5]

''.... சிரௌத ஆகமங்களில் பாசுபதவிரதம், ஞானம் என்பன விளக்கப்பட்டுள்ளன.''[6]

குலசேகரவரகுணராம பாண்டியரால் மொழிபெயர்த்ததாகக் குறிப்பிடப்படும் தமிழ் வாயு சங்கிதையில் பின்வரும் செய் யுள் காணப்படுகிறது.

''பழுதில் சைவாகமங்கணற் பரதருமத்தை
மொழியுமற்றவைத மிற்சில முதிய நான்மறையைத்
தழுவிநிற்குமா விருப்பதெட்டாகமந் தழுவா
தழிவிலாத சித்தாந்தத்தில் பகுதியாயமரும்.[7]''

இவ்வாறு ஆகமங்கள் பற்றிய பல குறிப்புகள் அச்சிடப்பட்ட இவ்விரு நூற் பிரதிகளில் காணப்பட்ட பொழுதும், அவற்றில் சர்வஞ்ஞானோத்தரம் பற்றியோ அன்றி பிற உபஆகமங்கள் பற்றியோ எத்தகைய குறிப்புகளையும் அவதானிக்க முடிய வில்லை.

சர்வஞ்ஞானோத்தர ஆகமத்தின் ஞானபாதம் ஒன்பது பிரகரணங்களைக் கொண்டது. அவை முறையே பொருள் நிர்ணயப்பிரகரணம், சுவான்மசாக்ஷாத்காரப் பிரகரணம், ஆன்ம சமாதிப் பிரகரணம், பூதான்மப் பிரகரணம், அந்தரான் மப் பிரகரணம், தத்துவான்மப் பிரகரணம், சீவான்மப் பிரகர ணம், மந்திரான்மப் பிரகரணம், பரமான்மப் பிரகரணம் எனப் பெயரிடப்பட்டுள்ளன. சிவம், பதி, பாசமென நான்கு உட்பொருள்களுண்டெனவும் அவற்றிற்கு இலக்கணங்க ளிவை எனவும் பொருள் நிர்ணயப் பிரகரணம் கூறுகிறது. சீவான்மாவிடத்துப் பரமான்மா அன்னியமற்றுத் தோன்றும் முறையை உணர்ந்து, சீவான்மா பரமான்மாவென்ற அன்னிய பாவனையின்றி, சீவான்மாவே பரமான்மாவென்ற அத்துவித பாவனையால் சொரூபநிலை விளங்கித் தோன்றுவது பற்றி சுவான்மசாக்ஷாத்காரப் பிரகரணம் கூறுகிறது. சிவனோடு பிரிப்பின்றி நிற்கும் தன் உண்மை நிலை ஆன்மாவிற்கு ஏற்பட்டதன் பின்னர், அவ்வுண்மையில் நிலைபெற்று சிவ னுக்குரிய எண்குணங்களும் தன்மாட்டு விளங்கித் தோற்றுத லைக் கூறுவது ஆன்ம சமாதிப் பிரகரணம்.

இவ்வாறு முத்திநிலை பற்றிக் கூறியதன் பின்னர் ஆன்மா சார்ந்ததன் வண்ணமாதலினால் ஆறுபேதப்படுமென் றும், அவற்றைப் பூதான்மா, அந்தரான்மா, தத்துவான்மா, சீவான்மா, மந்திரான்மா, பரமான்மாவென வகைப்படுத்தி; தூலதேகத்தோடு கூடி அதனை முதன்மைப்படுத்துவது பூதான்மாவெனவும், சூக்குமை முதலிய வாக்குகளோடு கூடி நிற்கும்பொழுது அந்தரான்மாவெனவும், தத்துவங்களுடன் கூடியிருக்கும் பொழுது தத்துவான்மாவெனவும், புருட தத்து வமாய் நின்று சுகதுக்க போகங்களை அனுபவிக்கும் கால் சீவான்மாவெனவும், மந்திரங்களோடு கூடி மந்திர சொரூப மாய் நின்று அவற்றைக் கணிக்குங் காலத்து மந்திரான்மாவெ னவும் பெயர் பெறுமெனக் கூறி, இவ்வைந்து நிலைகளும் ஆன்மாவின் இயல்பான சுபாவமல்ல என்பதால் இவற்றின் வேறாய், பரமான்மாவோடு கூடி நிற்கும் நிலையென ஒன்று ளதென்றும், பரமான்மாவாய் நிற்கும் நிலையே என்றுமுள இயல்பாதலினால் தேகம் முதலியன நீங்கினவிடத்து இந் நிலை ஆன்மாவில் விளங்கித் தோன்றுமெனவும், இதுவே இயற்கையென்றும், முடிவான நிலையென்றும் கூறுவதுடன் நூல் பூர்த்தியடைகிறது.[8]

3. நூலின் காலம்

மரபு வழியாக ஆகமங்கள் இறைவனின் வாக்கு என நம்பப்படுகிறபொழுதும் எக்காலத்தில் அவையனைத்தும் தொகுக்கப்பட்டனவெனத் திட்டவட்டமாக எதுவும் கூறமுடியாதுள்ளது. எனினும் அவற்றின் தொகை பற்றியும், சுலோகங்களின் எண்ணிக்கை பற்றியும் வருகிற குறிப்புகளிலிருந்து இடைச் செருகல்கள் பல ஆகமங்களில் உளதென்பது தெளிவாகிறது. உதாரணமாக காமிகம் முதலிய இருபத்தெட்டு மூலாகமங்கள் பற்றியும் காலோத்தரம் முதலிய இருநூற்றியேழு உபாகமங்கள் பற்றியும் மகுடாகமத்தில் வருகிற குறிப்பு பிற்கால இடைச்செருகலேயென்பதில் எதுவித ஐயமுமில்லை.

கட்டிடக்கலை பற்றியும், கலைப்பற்றியும் ஆகமங்களில் வருகிற விபரமான குறிப்புக்களை ஆதாரமாகக் கொண்டு பார்ப்பின் ஆகமங்கள் தொகுக்கப்பட்ட காலஎல்லை கி.பி. ஆறாம் நூற்றாண்டின் பின்னாகவே இருத்தல் வேண்டுமென எண்ணத் தோன்றுகிறது. இந்தியக் கலை மற்றும் கட்டிடக் கலை பற்றி ஆராய்ந்தவரான ஸ்ரேலா கிறம்றிச் என்பாரின் அபிப்பிராயப்படி கி.பி. ஆறாம் நூற்றாண்டிலிருந்தே கல் ஒரு அங்கீகரிக்கப்பட்ட கலையூடகமாகச் சிற்பங்களைச் செதுக்கவும், கட்டிடங்களைக் கட்டவும் பயன்படுத்தப்படலாயிற்று.[9] ஏழாம் நூற்றாண்டைச் சார்ந்த கவிஞனும், வரலாற்றாசிரியருமான பாணபட்டன் தானே ஒரு சைவனாக இருந்தபொழுதும் தன்காலத்தில் வழக்கிலிருந்த சமயப் பிரிவுகள் பற்றியும் மெய்யியற் குழுக்கள் பற்றியும் விவரமாகக் குறிப்பிட்டபொழுதும், சித்தாந்தம் பற்றியோ அல்லது ஆகமங்கள் பற்றியோ எதுவும் குறிப்பிடாதுவிட்டமை அவதானிக்கத்தக்கது.[10]

ஆகமங்களின் காலத்தைப் பற்றிய நிர்ணயிப்பிற்கு உதவக்கூடிய பிறிதொரு சாதனம் புராணங்களாகும். புராணங்களின் காலம் பற்றிய முடிவான கருத்துக்கள் இல்லையென்றாலும், சமீபகால ஆய்வுகளிலிருந்து லிங்கபுராணத்தின் பெரும் பகுதி கி.பி. ஐந்தாம் நூற்றாண்டிற்குரியனவாய் இருத்தல்

வேண்டுமெனக் கருதப்படுகிறது.[11] சைவசித்தாந்திகளால் பரவலாக மேற்கோள் காட்டப்படும் புராணங்களில் கூர்ம புராணமும் ஒன்று. இப்புராணத்தில் இருவகையான பாடங்கள் உண்டு. ஒன்று பாஞ்சராத்திரிகருக்குரியது. இதனுடைய காலம் ஆறாம் - ஏழாம் நூற்றாண்டுகளாகும். பாசுபதக் கருத்துக்களை உள்ளடக்கிய இரண்டாவது பாடம் எட்டாம் - ஒன்பதாம் நூற்றாண்டு காலத்திற்குரியதாகக் கருதப்படுகிறது. எவ்வாறாயினும் இவ்விருவகைப் பாடங்களிலும் சைவம், ஆகமம் என்பன பற்றிய குறிப்புகள் எதுவும் காணப்படவில்லை.[12] சிவபுராணத்தில் சைவசித்தாந்த ஆகமங்கள் பற்றிய குறிப்புக்கள் காணப்படுகின்ற பொழுதும் லிங்கபுராணம், கூர்ம புராணம் என்பனவற்றின் காலத்துடன் ஒப்பிடுகையில் சிவபுராணம் மிகவும் பிற்பட்டது. சைவதத்துவம் என்ற நூலின் ஆசிரியரான தகாரோ சிவபுராணம் கி.பி. பத்தாம் நூற்றாண்டிற்குப் பிற்பட்டதன்றெனக் குறிப்பிடுகிறார்.[13] மேலும் சிவபுராணத்தின் வாயவ்விய சம்ஹிதை காமிகம் முதலான பதினெட்டு ஆகமங்களுமே சைவசித்தாந்த இலக்கியங்கள் எனக் குறிப்பிடுவதும் இங்கு அவதானிக்கத்தக்கது.[14]

ஆகமங்களின் காலத்தைக் கணிப்பதில் தேவார திருமுறைகளில் வருகிற குறிப்புகளும் பெரிதும் உதவியாயமையும். சுந்தரமூர்த்தி நாயனார், நாவுக்கரசர் ஆகியோரின் தேவாரங்களில் ஆகமம் பற்றிய குறிப்புக்கள் காணப்படுகின்றன. இவர்கள் ஏழாம் - எட்டாம் நூற்றாண்டைச் சார்ந்தவர்கள். எனவே ஆகமங்களின் கால நிர்ணயத்துக்கான கீழெல்லையை ஏழாம் - எட்டாம் நூற்றாண்டாகக் கொள்வதில் தவறில்லை. தமிழ் நாட்டில் பல்லவர், சோழர் காலத்திலேயே பாரிய கற்கோயில்கள் கட்டப்பட்டு, கோயிலை மையமாகக் கொண்ட சமய நிறுவனங்கள் தோன்றுகின்றன. இக்கால வழிபாட்டு முறையில் ஆகமங்கள் முக்கிய இடத்தைப் பெறுகின்றன.[15]

சர்வஞ்ஞானோத்தரத்தின் காலம் பிரதான ஆகமங்கள் தொகுக்கப்பட்ட காலப் பகுதியின் கீழெல்லையான எட்டாம் நூற்றாண்டிற்கும் பிற்பட்டதாகவே இருத்தல் வேண்டும்.

மேலும் சர்வஞ்ஞானோத்தர ஆகமத்தின் பிரதான போத னைப் பொருள் சைவசித்தாந்த முத்தியிலக்கணமாயிருந்த பொழுதும், கி.பி. எட்டாம் நூற்றாண்டைச் சார்ந்தவரான சத்தியயோதி சிவாசாரியாரின் முத்தியிலக்கணம் கூறும் மோட்ச காரிகையிலோ அல்லது பிறசமயங்கள் கூறும் முத்தி யிலக்கணங்களை நிராகரிக்கும் பரமோட்ச நிராசகாரிகை யிலோ சர்வஞ்ஞானோத்தரம் பற்றிய குறிப்பெதுவும் காணப் படவில்லை. சத்தியயோதி சிவாசாரியாரின் காலத்தில் இவ் வாகமம் வழக்கிலிருந்திருந்தால் குறைந்தபட்சம் மோட்ச காரிகையிலாவது சர்வஞ்ஞானோத்தரம் பற்றிய குறிப்புகள் இடம் பெற்றிருத்தல் வேண்டும். ஆனால் மோட்ச காரி கையோ ரௌரவ ஆகமத்தாற் சித்தித்த பொருளான மோட்சத் தையே தன்னாய்வுப் பொருளாகக் கொண்டிருப்பது குறிப்பி டத்தக்கது.[16]

சோழ நாட்டினரான அகோர சிவாசாரியார் சர்வஞ்ஞா னோத்தர ஆகமத்திற்கு உரையொன்று எழுதியதாகக் குறிப் பொன்றுள்ளது. சிவாக்கிரயோகிகள் வடமொழிச் சிவஞான போதத்திற்கான தனது பாடிய உரையில் (சிவக்கிரபாடியம்) அகோர சிவாசாரியார் உரை சிவசம வாதமாயிருக்கிறதெனக் கண்டிக்கிறார். அகோர சிவாசாரியார் பன்னிரண்டாம் நூற் றாண்டின் நடுப்பகுதியில் வாழ்ந்தவராவார்.[17] எனவே சர்வஞ் ஞானோத்தர ஆகமத்தின் காலத்தை கி.பி. பன்னிரண்டிற்கு முற்பட்டதாக நிர்ணயிப்பதில் தவறில்லையென்றே எண்ணு தல் வேண்டும்.

எமது கால நிர்ணயிப்பை உறுதி செய்யும் பிறிதொரு சான்றையும் இங்கு எடுத்துக்காட்டலாம். சர்வஞ்ஞானோத்தர ஆகமம் சிவாக்கிரயோகிகளின் சூரியனார் கோயில் ஸ்கந்த பரம்பரையில் உபதேசிக்கப்பட்டு வந்தவொரு ஆகமமென ஏலவே குறிப்பிட்டோம். இவ்வாதீன பரம்பரையில் வந்த சிவாக்கிரயோகிகள் பதினாறாம் நூற்றாண்டில் வாழ்ந்தவரா வார். மு. அருணாசலம் 'பதினாறாம் நூற்றாண்டின் தமிழ் இலக்கிய வரலாறு' என்ற நூலில் 'சிவாக்ரயோகிகள் பதினா றாம் நூற்றாண்டின் இடைப்பகுதியில் கி.பி. 1550-1575 ஆகிய கால எல்லையில் வாழ்ந்து நூல்கள் செய்தாரெனக்' குறிப்பிடு கிறார்.[18] சூரியனார் கோயில் ஆதீனத்து ஞானகுரவர்களில் மூத்தவரான ஸ்ரீவாமதேவ மகரிஷிக்கு குமரக்கடவுள் சர்வஞ் ஞானோத்ரத்தைப் போதித்தார் என்றதொரு குறிப்புண்டு. வாமதேவ முனிவரைத் தொடர்ந்து நீலகண்ட சிவாசாரியார், விசுவேசுர சிவாசாரியார், சதாசிவ சிவாசாரியார், சிவமார்க் கப்பிரகாச சிவாசாரியார் என நால்வர் இவ்வாதீன குரவர்க ளாக இருந்திருக்கிறார்கள்.[19] சூரியனார் கோயில் ஆதீன வரலாறு ஏற்புடையதொரு ஆவணமாயின், சர்வஞ்ஞானோத் தர ஆகமத்தின் காலம் குறைந்தபட்சம் பதினோராம் நூற்றாண் டாகவேனும் இருத்தல் வேண்டும் என்ற முடிவிற்கு நாம் வரலாம்.

சர்வஞ்ஞானோத்திர ஆகமத்தின் காலநிர்ணயிப்புப் பற் றிய எமது ஊகத்தை உறுதி செய்யும் அகச்சான்றொன்றும் உண்டு. இவ்வாகமத்தின் முப்பத்தி மூன்றாம் செய்யுளில் அத்துவிதம், துவிதம், விசிட்டாத்துவிதம் என முத்தி பல வகைப்படும் என்றதொரு குறிப்புக் காணப்படுகிறது. மூவ கைச் சைவசமயப் பிரிவுகளைச் சுட்டும் இச்சொற்களின் பயன்பாடு சர்வஞ்ஞானோத்தர ஆகமத்தை இடைக்காலத்திற் குரியதொரு நூலாகவே கருதத் தூண்டுகிறது.

சர்வஞ்ஞானோத்தர ஆகமத்தின் தமிழ் மொழிபெயர்ப் பைப் பொறுத்த வரையில் பதினாறாம் நூற்றாண்டு அல்லது அதற்கு முற்பட்ட காலத்ததாயிருத்தல் வேண்டுமென்று முடி வுசெய்யலாம். மு. அருணாசலம் இவ்வாகமம் பதினான்காம் நூற்றாண்டிலேயே தமிழில் செய்யுட்களாகப் பாடப்பெற்றுப் பல தமிழ் உரைகளுடன் அச்சிடப் பெற்றிருக்கிறதெனக் குறிப்பிடுகிறார்.[20]

4. சிவனும் பதியும்

சைவசித்தாந்தம் பதி, பசு, பாசம் என மூன்று உள்பொ ருள்களை ஏற்றுக் கொள்கிறது. சிவாகமங்கள் அனைத்தும் இவ்வகையீட்டையே ஏற்றுக்கொண்டு அவற்றின் இயல்புபற் றிப் பேசுகின்றன. ஆனால் சர்வஞ்ஞானோத்தர ஆகமத்தில் பதியுடன் மேலதிகமாகச் சிவன் என்பதுவும் சேர்க்கப்பட்டுச்

சிவன், பதி, பசு, பாசம் என நான்கு உள்பொருள்கள் பற்றிக் குறிப்பிடுகிறது. ஏனைய ஆகமங்களெல்லாம் மூன்று உள் பொருள்கள் பற்றிப் பேச, இவ்வாகமமோ சிவனுடன் சேர்த்து நான்கு உள்பொருள்கள் பற்றிப் பேசுவதன் காரணம் யாதென ஒருவர் ஐயுறலாம். சிவன் ஆன்மாக்களோடு தொடர்பு கொள்ளுமிடத்து அதற்கு அதிகாரியாக, நிற்கும் நிலையில் 'பதி' என அழைக்கப்படுகிறார். இதனை இறைவ னின் தடத்தநிலை எனச் சைவசித்தாந்திகள் அழைப்பர். தடத்தநிலை இறைவனின் இயல்பான நிலையல்ல. பாசத் தளையிலிருந்து ஆன்மாக்களை விடுவிக்கும் இறைவனின் வெளிப்பாடு பதி எனும் தடத்தநிலைக்குரியதாகும். இறைவ னுடைய சொரூபநிலை இதிலிருந்து வேறுபட்டது. சொரூப நிலை என்பது ஸ்வரூபம் என்ற பொருள் தரும் இயல்பு நிலையாகும். இறைவனின் ஸ்வரூப நிலையே சிவமென இவ்வாகமம் குறிப்பிடுகிறது. எனவே சிவனுக்குரிய இலக்க ணமும் பதிக்குரிய இலக்கணமும் வெவ்வேறாகத் தரப்படு வது இன்றியமையாததாகிறது.

''பதியென்று சொல்லுதற்குரிய பரமன் மந்திரங்களைச் சரீரமாகவுடையவன். ஈசானம், தற்புருடம், அகோரம், வாமம், சத்தியோசாதம் என்னும் பஞ்ச மந்திரங்களைத் தன் திருமேனியாகக் கொண்டு, அம்மந்திரங்களிற்கெல்லாம் தலைவனாக இருப்பான். சிருட்டி, திதி, சங்காரம், திரோப வம், அனுக்கிரகம் என்னும் ஐந்து தொழில்களை ஆன்மாக்க ளின் பொருட்டு மேற்கொள்கிறான். சொல்லாலும், உணவு வகைகளாலும், மந்திரத்தாலும் அருச்சனை பண்ணப்படுப வன். சொற்பிரபஞ்சம், பொருட்பிரபஞ்சம் என்னும் இருவ கைப் புவனங்களுக்கு உதவியாயும், ஆதாரமாகவும் செயற்ப டுவோன், உயிர்களுக்கு வேண்டுவன கொடுப்போன், யோக நிலையிலிருப்போன், உருவும் அருவும் கலந்த அருவுருவமா யிருப்போன்'' எனப் பதியின் குணாதிசயத்தை விளக்கி[21], அதற்கப்பால் சிவனது சொரூப நிலையின் குணாதிசயத்தைப் பற்றிக் குறிப்பிடுகிறது.[22]

''பரமசிவன் சதாசிவனென்ற பதிக்கு மேலானவனாய், மலமில்லாதவனாய், பிறப்இறப்பிற்கு ஆட்படாதவனாய், தன்னிருப்பிற்கு எவ்வித ஆதாரத்தையும் வேண்டாதவனாய், ரூபமில்லாதவனாய், எல்லாமறிபவனாய், விருப்பு வெறுப் பில்லாதவனாய், எங்கும் நிறைந்தவனாய், சிந்தனைக்கெட் டாதவனாய், அறிவிற்கெட்டாதவனாய், அதிசூக்குமனாய், என்றும் உள்ளவனாய் வியாபகனாய், பிராமணங்களால் அறி யப்படாதவனாய் எல்லாப் பொருளிலும் உள்ளும் புறமுமாய் விளங்குகிறான்.''

இறைவனைச் சிவன், பதி என வகையீடு செய்து வரைவிலக்கணம் தருவதன் மூலம் சைவசித்தாந்தம் கூறும் முழுமுதற் பொருளை ஒரு நிலையில் கருத்து நிலைப் பொருளாகவும், மறுநிலையில் உலகியலான பக்தி மார்க்கத் திற்குரிய தொன்றாகவும் பிரித்துக் காட்டுவதே ஏனைய ஆகமங்களுடன் ஒப்பிடுமிடத்து சர்வஞ்ஞானோத்தர வகை யீட்டின் தனிச் சிறப்பியல்பெனலாம்.

5. ஆன்மாவின் இயல்பு

பரமுத்தியடையும் மார்க்கம் பற்றியதே சர்வஞ்ஞா னோத்தர ஆகமத்தின் பிரதான போதனைப் பொருளாதலால், முதலில் உயிரின் இயல்பைக் கூறி, அவ்வியல்பு நிலையிலி ருந்து விடுபடுவது பற்றிய விளக்கம் தரப்படுகிறது.

''பசுவாகிய ஆன்மா சுயாதீன சித்தமில்லாதவன், மலத் தால் கட்டுண்டிருப்பவன், தானாகச் செயற்பட முடியாதவன், பாசபற்றும் சிற்றறிவுமுடையவன்'' என வரைவிலக்கணம் கொடுத்து, செம்பிற் களிம்பு என்ற உவமானத்தின் மூலம் ஆன்மாவின் பாசபற்று அநாதியானதேயென விளக்கி, அதன் பின்னர் எவ்வாறு இரசக்குளிகையினால் செம்பு பொன்னாகி றதோ அவ்வாறே மெய்ஞ்ஞானத்தினால் உயிர் சிவத்தைப் பெறுமெனக் கூறப்படுகிறது.[23]

'சிவ தத்துவமானது அதன் அகத்தேயிருக்கிறதென்று. பாலில் வெண்ணெய் மறைந்து நின்றாற்போல, ஆன்மாவிடத்திருக் கும் சிவத்தன்மையானது மலத்தினால் மறைக்கப்பட்டுள்ள

தெனக் கூறுவதன் மூலம் மெஞ்ஞானமாகிய சிவத்தன்மை யைப் பெறுவதற்கு சுயமுயற்சி அவசியமென்பது பெறப்ப டும். நவீன மெய்யியலாளரின் பரிபாசையிற் கூறுவதாயின் சுயபொறுப்புடன் கூடிய முயற்சியே எச்சந்தர்ப்பத்திலும் விடுதலையைத் தேடித் தருமொன்றாகிறது. இவ்வாறு ஆன் மாவின் இயல்பு கூறப்பட்டதன் பின்னர் அது எவ்வாறு சீவான்மாவாகிறதென்பது விளக்கப்படுகிறது.[24]

ஐந்து பூதங்களோடும், ஐந்து ஞானேந்திரியங்களோடும் ஐந்து தன் மாத்திரைகளோடும், மனம் புத்தி அகங்காரம் சித்தமாகிய பிரகிருதியோடும், சாத்துவிக இராசத தாமதம் எனும் முக்குணங்களோடும் கூடி, தனு கரண புவன போகங் களை இடமாகக் கொண்டு போகத்தை அனுபவிப்பதே உயிராகிய சீவான்மாவாகும்.

சீவான்மாவானது பூதபரிணாமமாகிய உடலோடு கூடி நிற்றலால் பூதான்மாவெனவும், வாக்குகளோடு கூடி நிற்ற லால் அந்தரான்மாவெனவும், தத்துவங்களின் சேர்க்கையால் தத்துவான்மாவெனவும், சுகதுக்கங்களை அனுபவிப்பதால் சீவான்மாவெனவும் மந்திரங்களோடு கூடி நிற்றலால் மந்தி ரான்மாவெனவும், இவையனைத்தையும் விட்டபொழுது பர மான்மாவெனவும் ஆறுபேதங்களைக் கொண்டிருக்கும்.[25] இவ்வாறு ஆன்மாவின் வெவ்வேறு நிலைப்பாடு நோக்கி அவற்றை வகைப்படுத்தியழைத்தாலும், ஆன்மா ஒன்றே. தனு கரண புவன போகத்தால் வரும் சுகதுக்கங்களை அனுபவிக்கும் பொழுது, அது சீவான்மா எனப்படுகிறது. சிவனிடத்து ஏகாக்கிரக சித்தமுடையதாயிருப்பதன் மூலம் தேகாந்தத்திலே சீவான்மாவே பரமான்மாவாகின்றது.[26]

6. பாசவிலக்கணம்

ஆணவம் கன்மம் மாயையெனப் பாசங்கள் மூன்று வகைப்படுமெனக் கூறத் தொடங்கி, செம்பிற்களிம்புபோல ஆவணம் உயிர்களிடத்துப் பிரியாதிருக்கும் என்றும், மாயை யானது பூதமுதற் கலையீறான முப்பத்தொரு தத்துவங்களு டன் கூடி உயிரின் போகத்திற்கு ஆதாரமாயிருக்கும் தனு, கரண, புவனங்களைத் தருமென்றும், போகத் துய்ப்பினால் நன்மை - தீமையாகவும், சுகதுக்க வடிவமாயும் கன்மம் விளையுமெனவும், உயிருடன் மும்மலங்களும் கொண்ட தொடர்பு விளக்கப்படுகிறது.[27] கன்மத்தால் சரீரமும், அச்சரீரத் தின் செயற்பாட்டால் கன்மமும் விளைகின்றதெனக் கூறு கின்ற சர்வஞ்ஞானோத்தர ஆகமம், அக்கன்மம் எவ்வாறு உயிரின் பிறப்இறப்பிற்குக் காரணமாகிறதென்பதைப் பின்வ ருமாறு தெரிவிக்கிறது.[28]

''உயிரோடு கூடிய உடலானது ஆகாரத்தினால் வளர்ச்சி யடைந்து வீரியம் பெறும். இவ்வீரியத்தினால் விடயங்க ளைப் பொருந்தி, கன்மங்களைச் செய்வதன் மூலம் பிறந்இ றந்துழலும்''. உயிரின் கன்மத்திற்கேற்ற சரீரத்தைக் கொடுப்ப வனும் உயிரைப் பந்திப்பவனும் இறைவனாவன்.

7. முத்தியும் முத்தியிலக்கணமும்

சர்வஞ்ஞானோத்தர ஆகமம் கூறும் முத்தியே சிறப்பென் றும் உண்மையென்றும், ஏனைய ஆகமங்கள் பொதுவகையா கவே முத்தி பற்றிக் கூறுகின்றனவென்றும் உரையாசிரியர்கள் இவ்வாகமத்தைப் போற்றுகின்றனர். சிறப்பென்றும், உண் மையென்றும் போற்றப்படும் சர்வஞ்ஞானோத்தர ஆகமம் கூறும் முத்திபற்றி அடுத்துப் பார்ப்போம்.

''அத்தவைதம், துவைதம், விசிட்டாத்வைதம் ஆகிய அபேதம், பேதாபேதம், பேதம் எனப் பலவகையான முத்தி கள் ஏனைய ஆகமங்களில் கூறப்பட்டன. அவை எல்லாவற்றி லும் சுத்தாத்வைதமான முத்தியே மேலானது. இம்முத்திக்கு மேல் அறியத்தக்கதென ஒன்றில்லை.''[29] சுத்தாத்துவிதமான முத்தியாதென்பதற்கு இவ்வாகமத்தின் உரையாசிரியரான முத்தைபிள்ளை பின்வருமாறு விளக்கம் தருகிறார். ''சீவான்மா பரமான்மாவோடு பிரிப்பின்றி நிற்றலை, உள்ள வாறுணர்ந்து பரமான்மாவின்றன்மை சீவான்மாவிடத்து விளக்கப் பெறுதலாகும்.''

சைவாகமங்கள் ஒவ்வொன்றும் ஒவ்வொரு முனிவர்க்கு போதிக்கப்பட்டு அவர்களின் பரம்பரையினால் உபதேசிக்கப் பட்டு வந்தனவாகையால் அவை ஒவ்வொன்றும் ஒவ்வொரு

சிந்தனா கூடத்தைச் சார்ந்தனவாக இருப்பது இயல்பே.[30] இந்த வகையில் மொத்தமாக 92 ஆகமங்களும் தொண்ணூற்றிரண்டு சைவ மெய்யியற் கூடங்களைச் சார்ந்தவையாக இருத்தல் வேண்டும்.[31] எனினும் இவையனைத்தும் ஒன்றுக்கொன்று எதிரான போதனைகளை உள்ளடக்கியவையெனக் கருதுதல் ஆகாது. தன்னிணக்கமுடைய ஒருமைப்பாடு இவ்வாகமங்கள் அனைத்திலும் காணப்படுவதுடன், இவ்வொவ்வொன்றும் தம்மைப் பின்பற்றுபவர்களை பரமுத்திரப்பாதையின் ஒவ்வோர் நிலைக்கு இட்டுச் செல்வனவாகும். எந்த ஆகம விதிப்படி எவர் தீட்சை கேட்டாரோ அவர் அந்த ஆகமப்படி ஒழுகவேண்டுமென்றும், எவ்வெவ் ஆகமவிதிப்படி ஆலயங்கள் கட்டப்பட்டதோ அவ்வாகம விதிப்படி பூசைகளும் ஏனைய கிரியைகளும் அங்கு நடாத்தப்படல் வேண்டுமென்று கூறப்படும் வாசகத்தை இங்கு மனங்கொளல் தகும். சர்வஞ்ஞானோத்தரம் குறிப்பிடும் சுத்தாத்துவிதம் சாயுச்சிய முத்தியாகும். இது சிவம் ஆன்மா என்ற இரண்டினதும் கலப்பினால் ஏற்படும் சுத்தாத்துவித நிலையாகும். ''முத்தியதிகாரிக்குச் சொன்ன முத்தி குககேள், சுத்தவத்து விதமான சக்ஷரத்கா ரதையாஞ் சொன்னவிம்முத் திக்குமேலறிவதொன்று மில்லை.''[32]

8. முத்தி மார்க்கம்

போகத்திலீடுபடும் உயிரானது முக்குணவயத்தனாய், நல்வினை - தீவினைகளைப் புரிகிறது. தாமதகுணம் உயிருக்கு அறியாமையை உண்டுபண்ணுகிறது. பொய்மையும், சோம்பலும் ஏற்படுகிறது. இராசதகுணம் விடயங்களில் இச்சையை ஏற்படுத்துகிறது. பாவச் செயல்களிற்கஞ்சாமையும், இறுமாப்பும், கோபமும் ஏற்படுகிறது. ஆனால் சாத்துவீக குணமோ விடயங்கள் பற்றிய ஞானத்தை ஏற்படுத்துகிறது. இதனால் தயை, திடம், நல்வினயம், தைரியம் சத்தியவந்தனாதல் முதலிய நற்குணங்கள் ஏற்படுகின்றன. எனவே முத்தியடைதற்கு முன் நிபந்தனையாக தனது சாத்துவிக குணத்தை உயிர் விருத்தி செய்ய வேண்டும்.

தாமதகுணம் தலைப்பட்டு சாத்துவிக இராசத குணங்கள் கீழ்ப்படினும், இராசதகுணம் மேம்பட்டு ஏனைய இரு

குணங்கள் கீழ்ப்படினும் உயிரானது தீமை பயக்கும் சம்சார பந்தத்தில் பிணைக்கப்பட்டு இறந்து பிறந்து திரியும். எனவே சாத்துவிக குணமே உயிரில் மேலோங்குதல் வேண்டும். இதுவே முத்திக்குரிய வழிவகைகளை உயிருக்கு ஏற்படுத்திக் கொடுப்பதாகும். முக்குணங்களில் சாத்துவிக குணம் மேற்பட்டிருக்குமாயின் அதுவே முத்தியைச் செய்விப்பதாகும். ஏனைய இரு குணங்களும் துன்பத்தைத் தருகிற சம்சார பந்தத்தைத் தந்து பிறப்இறப்பிற்குக் காரணமாகிறதென சர்வஞ்ஞானோத்தரம் குறிப்பிடுகிறது.[33]

உபநிடதங்களை ஓதுதலாலும் வேள்விகளைச் செய்வதாலும், தெய்வங்களை வழிபடுதலாலும் சம்சாரமென்னும் கடலைக் கடக்கமுடியாதென உயிர்களிற்கு எச்சரிக்கின்ற சர்வஞ்ஞானோத்தர ஆகமம்[34], சரியை, கிரியை, யோகம் என்பனவற்றைக் கடந்து சிவசாஸ்திரங்களைக் கேட்டுச் சிந்தித்து, தெளிவதன் மூலமே பரமுத்திக்கு உயிர் தன்னைத் தயார்படுத்திக் கொள்ளலாமென்கிறது.[35] இது பரமுத்திக்கான இரண்டாவது நிபந்தனையாகும். இந்நிலையில் உயிரானது சிவன்வேறு தான்வேறு எனவெண்ணாது, சிவனே தானாகக் கருதும் முற்றறிவு ஏற்படுகிறது. சுத்தாத்துவித முத்திக்குத் தயாரான உயிரின் பக்குவ நிலையை இது எடுத்துக் காட்டுகின்றது.[36] அத்துவித பாவனை அறியாத உயிர் ஐந்தொழிற்பட்டு மீண்டும் மீண்டும் பிறந்திறந்து வருந்துமெனவும், அகமும் புறமும் வியாபகமாயுள்ள சிவனை சிவன்வேறு, சீவன் வேறு என்ற துவித பாவனையாய் பாவிப்பவன் சிவத்துவத்தை ஒருபொழுதும் அடையான் என்றும் சர்வஞ்ஞானோத்தர ஆகமம் உறுதியாகக் கூறுகிறது. சிவனிடத்து நித்தியபாவனை செய்பவன் சிவனாவான். சிவன் வேறு சீவன் வேறு என இரண்டாகக் காண்பவன் சனன மரணத்தையே அடைவான். அத்துவித பாவனையே முத்தனுக்குரியது.[37] அத்துவித பாவனை இலகுவில் கைகூடக் கூடியதொன்றல்ல. எனவே அதற்குப் பிறிதொரு உபாயமும் சர்வஞ்ஞானோத்தரத்தில் கூறப்படுகிறது. எப்பொருளையும் அன்னியமாகக் காணாது அனைத்தையும் சிவரூபமாகக் காணுதல் வேண்டும். அனைத்தையும் சிவசொரூபமாகக் காணும் அத்து

வித பாவனையால் உயிரிற்கு சுத்தாத்துவித நிலை சித்திக்கும். சுத்தாத்துவித நிலையையே உயிரின் இறுதி இலட்சியமாக - முத்தி நிலையாக போதிக்கப்படுவதனாற் போலும் சைவ சித்தாந்தம் சுத்தாத்துவித சைவசித்தாந்தமெனச் சிறப்பித்துப் போற்றப்படுகிறது.

9. சீவன்முத்தர் இயல்பு

சிவஞானம் கைவரப்பெற்றவர்கள் சீவன்முத்தர்களாவர். அவர்களிற்கு சரியை முதலிய சாதனங்களும், சமயாசாரங்களும், வர்ணாச்ரம தர்மங்களும் வேண்டப்படுவனவல்ல. பிரமச்சரியம், தவம், அருச்சனை, புண்ணியபாவங்கள் வேண்டுவதில்லை. சுக - துக்க மோகங்களினால் அவர்கள் கட்டுப்படுவதில்லை. எனவே நன்மை - தீமையென்றோ அல்லது விதியென்றோ அவனுக்கு எதுவுமில்லையென்றாகிறது. இவ்வாறு சீவன்முத்தர் இயல்பு பற்றி விளக்குகிற சர்வஞ்ஞானோத்தரம் இவர்களைப் பரமுத்தி நிலைக்குரியவர்களாகக் குறிப்பிடுகிறது.

சிவனிடத்தே தன்னறிவை வைத்து, கரும அனுட்டானங்களை முற்றும் துறந்து கருத்தடங்கி நிற்பவனே மெய்ஞானி என்கிறது.[38] சீவன்முத்தன், சிவனை உணர்ந்து சிவமாக இருக்கிறான். சிவனிடத்து ஏகாக்கிர சித்தத்திலிருப்பதால் இவையெல்லாம் அவனுக்கு சாத்தியமாகிறது.

எண்ணெய், திரி முதலியவற்றால் பிரகாசிக்கும் தீபம் அவை ஒழிய தனக்காதரவாய் நிற்கும் பூதங்களில் லயமடைவதுபோல, கடவாகாயம் உடைந்த விடத்து மகாகாயத்துடன் ஒற்றுமைப்பட்டு விளங்குதல் போல[39]. தூல - சூக்கும தேகங்களோடு கூடிநிற்றலால் இயங்கிக்கொண்டிருக்கும் சீவன்முத்தன், அத்தேகங்கள் நீங்கியபொழுது சிவனின் திருவருளுடன் இரண்டற லயமடைகின்றான். சீவான்மா பரமான்மாவுடன் ஒன்றுபட்டு நிற்கிறது.

சீவன்முத்தநிலை அனைவருக்கும் இலகுவில் சித்திக்கக் கூடியதொன்றல்ல. பெத்தர்க்கு அது விளங்கினாலும் நடைமுறையிற் கைகூடாதென அறுதியிட்டுக் கூறுகிற இவ்வாகமம்

சிவனிடத்து ஏகாக்கிரசித்தம் கொண்டிருப்பதற்கு சிவ உபாசனையே தகுந்த மார்க்கமெனக் கூறுகிறது.[40]

10. முடிவுரை

இதுவரை சர்வஞ்ஞானோத்தர ஆகமத்தின் முக்கியத்துவம், நூலமைப்பு, அதன் காலம், ஆன்மாவின் இயல்பு, பாசவிலக்கணம், முத்தியும் முத்தியிலக்கணமும், முத்திமார்க்கம், சீவன்முத்தர் இயல்பு என்ற உபதலைப்புகளில் இவ்வாகமம் பற்றியும், அதன் போதனைப் பொருள் பற்றியும் எடுத்துக் கூறப்பட்டது. பக்தி நெறிக்குரிய சமய நிலையிலிருந்து சமய மெய்யியற் சிந்தனையாக சைவம் பெற்ற வரலாற்று ரீதியான வளர்ச்சியின் தொடக்கப் புள்ளிகளை மூலாகமங்களின் ஞானபாதம் சுட்டி நிற்கிறதெனக் கொண்டால், முழு வளர்ச்சி பெற்ற சமய மெய்யியற் சிந்தனையை உபாகமங்களிற் கண்டு கொள்ளலாம். சமய மெய்யியலின் மையப் பிரச்சனைகளிலொன்றான "மறுமை" பற்றிய சிந்தனைக்குச் சைவசித்தாந்த நிலைப்பாட்டில் நின்று முத்திக் கோட்பாடொன்றை முன்மொழிவதன் மூலம் சர்வஞ்ஞானோத்திரம் தீர்வொன்றைத் தருகிறது. இத்தீர்வே சைவ சித்தாந்திகளிற்கு இவ்வாகமத்தின் முக்கியத்துவத்தைச் சுட்டி நிற்கும்.

அடிக்குறிப்புகள்

1. சிவஞானமுனிவர், சிவஞானபாடியம், சைவசித்தாந்த நூற்பதிப்புக் கழகம். (1952), பக். 363.
2. சர்வஞ்ஞானோத்தர ஆகமம், பொ. முத்தையாபிள்ளை. பதிப்பு (1932) "எஸ்டேட் பிரஸ்", தேவகோட்டை, பக். 5.
3. சிவாக்ரயோகிகள், சிவநெறிப்பிரகாசம், திருவாடுதுறை ஆதீனம் (1968) நூலாசிரியர் வரலாறு, பக். 17.
4. **Siva Purana, vol.4, (1974) Mothlal Banarsidas p.1888.**
5. மே. கு., பக். 1888.
6. மே. கு., பக். 1888.
7. வாயு சங்கிதை, குலசேகரவரகுண பாண்டியர் அருளியது, சென்னை ஆதி கலாநிதி அச்சுக் கூடத்திற் பதிப்பிக்கப் பெற்றது. பக். 84.
8. சர்வஞ்ஞானோத்தரம், மே.கு., பக். 153.
9. **Kramrish Stella (1946) The Hindu Temple, vol. I. University of Calcutta Press. P.109.**
10. இக்குறிப்பு **Rohan A. Dunuwilla** என்பாரின் **Siva Siddhanta Theology** என்ற நூலிலிருந்து பெறப்பட்டது. பக். 54.

11. Linga Purana, Part I (1973) (Introduction) Motilal Baarsidas, Delhi, p. xvii.
12. Kurma Purana, Part I (1981), Motilal Banarsidas. See the introduction for details.
13. தகாரே வாசுதேவ, சைவ தத்துவம், மொழி பெயர்ப்பு, சிறினிவாஸாசார்யார் (1990) அல்லயன்ஸ் கம்பெனி, சென்னை, பக். 17.
14. Siva Purana, op. cit. p. 1888.
15. "அரவொலி ஆகமங்கள் அறிவார் அறிதோத்திரங்கள் விரவிய வேத ஒலி விண்ணெலாம் வந்திசைப்ப" என்று சுந்தரமூர்த்தி சுவாமிகள் பாடுகிறார். (7ம் திருமுறைப் பாடல் இலக்கம் 1024)
16. அஷ்டப்பிரகரணம், மோட்ச காரிகை, சிவாகம சித்தாந்த வெளியீடு (1925) பக். 245.
17. அகோர சிவாசாரியார், கிரியாக்ரம ஜியோதி (1889) பக். 560
18. அருணாசலம், மு. (1975) தமிழ் இலக்கிய வரலாறு. (16-ம் நூற்றாண்டு) இரண்டாம் பாகம், பக். 361.
19. சிவாக்ரயோகிகள், சிவநெறிப் பிரகாசம், நூலாசிரியர் வரலாறு, மு.கு., பக். 20-21.
20. அருணாசலம், மு. (1976) தமிழ் இலக்கிய வரலாறு, மூன்றாம் பாகம், பக். 56.
21. சர்வஞ்ஞானோத்தரம், மு.கு., பக். 28.
22. மே. கு., பக். 33
23. மே கு., பக். 8
24. மே. கு., பக். 134.
25. மே. கு., பக். 153. சீவான்மா, அந்தரான்மா. பரமான்மா என்ற வகையீடு வீர சைவர்களாலும் ஏற்றுக் கொள்ளப்பட்டிருக்கிறது. விபரங்களிற்கு பார்க்க, சித்தாந்த சிகாமணி (சிவப்பிரகாச சுவாமிகள் மொழிப்பெயர்ப்பு) பதிப்பாசிரியர் செ. நாகி செட்டி (1910), பக். 264-270.
26. மே.கு., பக். 132 (நிஷ்களங்கமான மனோவியாபாரத்தினால் நானே சிவன் என்னும் விசாரத்தினால் சிவத்தில் ஐக்கியமாகிறான் என வீர சைவர்கள் கருதுவர். பார்க்க, சித்தாந்த சிகாமணி, மே. கு., பக். 189, 192.)
27. சர்வஞ்ஞானோத்தரம், மே.கு., பக். 16.
28. மே. கு., பக். 23
29. மே. கு., பக். 103
30. கிராணாகமத்தில் வருகிற குறிப்புகள் இக்கருத்தை உறுதிசெய்வன. பார்க்க கிராணாகமம், தருமையாதீன வெளியீடு 1986 பக். 51 - 53.
31. அத்வைத துவைத விசிடாத்துவ ஆகமங்கள் பற்றிய வகையீட்டிற்றுப் பார்க்க. ABHINAVAGUPTA: An Historical and Philosophical Study by K.C. Pandey (1935) Chowkhamba Sanskrit Series, p. 75-80
32. சர்வஞ்ஞானோத்தரம், மே. கு., பக். 103
33. மே. கு., பக். 117
34. மே. கு., பக். 58
35. மே. கு., பக். 160
36. மே. கு., பக். 48
37. மே. கு., பக். 159
38. மே. கு., பக். 76
39. மே. கு., பக். 87
40. மே. கு., பக். 33

அத்தியாயம் - 5

ஊகமும் நியாயித்தலும் - இந்திய மரபில் மெய்யியலின் தோற்றம் பற்றிய சில குறிப்புகள்

சமயமும் மெய்யியலும் ஒன்றிலிருந்து ஒன்று வேறுபட்ட சிந்தனை முறைகளாகுமெனினும், சில சந்தர்ப்பங்களில் சமயத்தின் ஆட்சிப் பரப்பினுள் மெய்யியலை உட்புகுத்திப் பேசும் குளறுபடி கற்றறிந்தோர் மத்தியிலும் நிலவுவதுண்டு. சமய நூல்களில் மெய்யியற் கருத்துக்களும், மெய்யியல் நூல்களின் சமயம் பற்றிய குறிப்புகளும் விரவி வருவதனால், அவையிரண்டும் ஒவ்வொன்றையொன்று சார்ந்து நிற்பவையென்ற தவறான விளக்கமும் மயக்கத்திற்கொரு காரணமாயிருக்கலாம். இவ்விரு முயற்சிகளும் ஒன்றிலிருந்து ஒன்று வேறுபட்டன. சமயம் நம்பிக்கையிலிருந்தும், மெய்யியல் பகுத்தறிவுச் சிந்தனையிலிருந்தும் தோற்றம் பெறுகின்றன. ஊகத்தினடியான நம்பிக்கைகள் சமயச் சிந்தனைக்கும், விமரிசன ரீதியிலான பகுத்தறிவுச் சிந்தனையின் பெறுபேறான நியாயித்தல் மெய்யியலிற்கும் ஆதாரமாக இருப்பதை இந்தியச் சிந்தனை மரபின் தொடக்கமான வேதகால இலக்கியங்களிலிருந்து கண்டுகொள்ளலாம்.

வேத இலக்கியங்களில் ஒன்றான சதபத பிராமணத்தில் இருக்கு வேதகால சமய நம்பிக்கைக்கு ஆதாரமாயிருக்கும் கடவுளரின் தோற்றம் பற்றிப் பின்வரும் விளக்கம் தரப்படுகிறது.[1]

> ஆதியில் நீரைத்தவிர வேறு எதுவும் இருக்கவில்லை. நீரானது மாற்றமெய்த விரும்பி முதலில் சூடாகியது. சூடான நீரிலிருந்து பொன் வித்தொன்று உருவானது. அதிலிருந்து பிரஜாபதி தோன்றினார்.

பிரஜாபதியின் வாக்கிலிருந்து பூமியும் பின்னர் இந்திரன், சோமன் முதலிய தெய்வங்களைத் தன் வாய்வழிச் சுவாசத்திலிருந்தும் பிரஜாபதி உருவாக்கினார். தெய்வங்கள் வேள்விகளைச் செய்து தமது அபிலாஷைகளைப் பூர்த்தி செய்து கொண்டனர். ஆற்றல் குறைந்தவர்களால் செய்யப்படும் மரியாதை ஆற்றல் மிக்கவர்களுக்கு பிரீதியைத் தருவது போல, மனிதராற் செய்யப்படும் மரியாதை அரசர்க்குப் பிரீதியைத் தருவது போல வேள்வி தெய்வங்களிற்கு பிரீதியைத் தருகின்றன.

இவ்வாறு தெய்வங்களின் தோற்றமும் சமயக்கிரியைகளின் அவசியமும் பற்றி பதினோராவது காண்டத்தின் முதலாவது பிரிவில் வருகிற ஆறாவது பிராமணத்திற் கூறப்பட்டுள்ளது. பிரபஞ்சத்தின் தோற்றம் பற்றிய இத்தகைய ஐதீகங்களும் அதனடியாகத் தோன்றிய பௌதிகவுலகிற்கு அப்பாற்பட்ட விளக்கங்களும் விருத்தியாக்கப்பட்டதன் பின்னரே அவற்றின் ஏற்புடைமை பற்றிய சந்தேகங்கள்/ ஐயங்கள் தோன்றுகின்றன. பகுத்தறிவுச் சிந்தனையாளர்கள் மற்றவர்களால் உண்மையென முன்வைக்கப்படும் ஊகங்களை ஐயுற்று நிராகரிப்பதுடன், அவ்வூகங்களிற் காணப்படும் தவறுகளை நியாயித்தலின் வழி எடுத்துக் காட்ட முயன்றனர். பிரபஞ்சத்தின் தோற்றம், கடவுளரின் தோற்றம் கிரியைகளின் அவசியம் என்பன பற்றி முன்வைக்கப்பட்ட விளக்கங்களை ஐயுற்று, அவ்வூகங்களின் நம்பகத்தன்மை பற்றிய ஆய்வுகளைச் செய்வதினூடாக மெய்யியற் சிந்தனை தோற்றம் பெறுகிறது.

உண்மையறிவென முன்மொழியப்படும் விளக்கங்களை ஐயுறுவதிலிருந்தே மெய்யியலாளர்களின் பணி ஆரம்பமாகிறதெனலாம். இருக்கு வேதத்தின் பத்தாவது பிரிவில் வருகிற பல பாடல்கள் வேதகால மெய்யியற் சிந்தனையின் தொடக்கத்தைச் சுட்டிக் காட்டுகின்றன. இப்பகுதியே இருக்குவேதத்தின் இறுதிப்பகுதியாகும். பிரபஞ்சத்தின் தோற்றம், கடவுளின் தோற்றம் என்பன பற்றிய வேதகால விளக்கங்களின் நம்பகத்தன்மை பற்றிய ஐயமே இப்பாடல்களின் பொருளாகும்.[2]

''இருப்பனவும் இல்லாதனவும் இல்லாத நிலையில் காற்று இருக்கவில்லை. அதற்கப்பால் ஆகாயமும் இருக்கவில்லை. எது இருந்தது? எங்கு இருந்தது? எவர் அதனைப் பார்த்தது? நீர் அங்கு இருந்ததா? இறப்பு இருக்கவில்லை (யெனின்), இரவும் பகலும் பிரிபடவில்லை (யெனின்) சுவாசிக்காத தொரு பொருள் இருந்த (தெனின்) இதைத்தவிர வேறு எதுவுமிருக்கவில்லை(யெனின்) இருளே இருந்த (தெனின்) உருவமற்ற பாழ் இருந்த (தெனின்), பிரபஞ்சத்தின் தொடக்கத்திற்கு விருப்பே (காரணமாயின்), மேலேயிருந்ததென்ன? கீழேயிருந்ததென்ன? இதனை மெய்யாக அறிபவர் யார்? எவரால் எங்கேயிது கூறப்பட்டது? இது (பிரபஞ்சம்) எப்பொழுது தோன்றியது? எப்படித் தோன்றியது? பிரபஞ்சம் படைக்கப்பட்டதன் பின்னரே கடவுளர் உருவாக்கப்பட்ட(ரெனின்) எப்படி நடந்ததென யாரறிவர்? அவரே (பிரஜாபதியே) அனைத்தையும் முதன் முதலில் உருவாக்கினாரா? அல்லது வேறு ஒன்றால் உருவாக்கப்பட்டதா? எவருடைய கண்கள் இவ்வுலகையும் சுவர்க்கத்தையும் கட்டுப்படுத்துகிறதோ அவரே இவற்றை யெல்லாம் அறிந்திருக்கலாம். சிலவேளை அறியாதிருக்கவும் கூடும்.''

வேதகால படைப்புக்கொள்கை நியாயத்தினடியான சிந்தனைக் கொவ்வாததென எடுத்துக்காட்டி சந்தேகிக்கப்படுவதை இருக்கு வேதத்தின் இப்பத்தாவது பகுதியில் காண்கிறோம். பிரபஞ்சத்தின் தோற்றம், கடவுளரின் தோற்றம் வேள்விக்கிரியைகளின் இன்றியமையாமை என்பன பற்றிய இன்னோரன்ன கதைகளின் நம்பகத்தன்மையை ஐயுற்று நிராகரிப்பதற்கும், உண்மையை அறிவதற்கும் தகுந்ததொரு கருவியாக வேதகால மெய்யியலாளர்கள் நியாயித்தலைக் கையாண்டனரென்பது படைப்புக் கொள்கை பற்றிய அவர்களது ஐயங்களினாற் தெரியவருகிறது.

கேள்விக்கிரியைகளின் கருத்தற்றதன்மையை எள்ளி நகையாடும் போக்கு உபநிடதச் சிந்தனைகளிலும் காணப்படுகிறது. வைதீக மரபினால் அங்கீகரிக்கப்பட்ட உபநிடதங்க

ளில் ஒன்றான சாண்டுக்கிய உபநிடத்தில் பின்வரும் குறிப்பொன்று காணப்படுகிறது.[3]

''மைத்திரேயர் என்பார் வேதங்களைப் பயிலுவதற்காக ஆசிரியர்களைத் தேடிச் சென்றார். அவர் செல்லும் வழியில் வெள்ளை நாய் ஒன்று காணப்பட்டது. அந்த நாயைச் சுற்றி பல நாய்கள் வட்டமாக நின்று கொண்டு 'நாங்கள் பசித்திருக்கிறோம். வேதப்பாடல்களை இசைப்பதன் மூலம் எமக்கு உணவைப் பெற்றுத் தாரும்' என வேண்டிக் கொண்டன.

வெள்ளை நாயும் ஏனைய நாய்களைப் பார்த்து 'நாளை காலை இவ்விடம் வருவீர்களாக' எனக் கூறிற்று. மைத்திரேயரும் நாய்களின் அச்செயலை அவதானிக்க முடிவு செய்தார். அடுத்த நாட்காலை அந்த நாய்களும் பிராமணர்களைப் போலவே தேவர்களைப் போற்றும் வேதப் பாடல்களை இசைத்த வண்ணம் ஒன்றன்பின் ஒன்றாகச் சுற்றிவந்து ஊளையிடத் தொடங்கின.

''ஓம் வருணனே! பிரஜாபதியே எமக்கு உணவு தருவீராக. அதனை இப்போ தருவீராக, இங்கு கொணர்வீராக. நாம் உண்ணத் தொடங்குவோம், குடிக்கத் தொடங்குவோம்'' என்று அவை பாடின.

வேதகால நியாயித்தல் முறைக்கு உதாரணமாக மீண்டும், சதபத பிராமணத்தில் உத்தாலகர் ஸ்வைதாயனர் என்பவர்களிற் கிடையில் நடைபெற்றதாகக் கூறப்படும் சம்பாஷணைகளை எடுத்துக் காட்டலாம்.[4]. எனினும் இவ்விவாதமுறை அக்காலத்திற் திருந்திய வடிவத்தைப் பெற்றிருக்கவில்லை. வாதியினால் முன்வைக்கப்படும் கருத்துக்கள் பகுத்தறிவுக்கு ஒவ்வாததால் நிராகரிக்கத் தக்கவையென பிரதிவாதி எடுத்துக் காட்டுவதும், புலனனுபவத்திற்குரிய எளிய ஒப்புமைகள் மூலம் தத்தமது கருத்துக்களை நிலைநாட்ட முயலுவதுமே அக்கால நியாயித்தலின் பிரதான நெறியாக இருந்ததெனலாம்.

வேதகாலத்திற்கு சற்றுப் பிற்பட்ட காலத்திற்குரியதாகக் கருத்தப்படும் த்ரைவித்யாசூக்தம் (=வேதங்களைப் பற்றிய அறிவு) என்ற நூலில் வருகிற உரையாடல்களை அக்கால நியாயித்தல் முறைக்குரிய சிறந்த உதாரணங்களாக இங்கு தரலாம். இறைவனையடைவதற்கு (பிரமனையடைய) சரியான வழி எதுவாக இருக்கலாம்? என்ற விவாதம் பரத்துவாஜர் வசிட்டர் என்ற இரு பிராமண இளைஞரிடையே எழுந்தது. விவாதத்தில் தத்தமது கருத்துக்களை ஒருவர்கொருவர் திருப்திகரமாக நிறுவ முடியாததினால் கௌதமரிடம் சென்று தம்மிருவர்குமிடையிலான பிணக்கை ஆராய்ந்து தீர்ப்பளிக்குமாறு கேட்டுக் கொண்டனர். கௌதமரும் அவ்விருவரினதும் முறைப்பாட்டை தீர விசாரித்து இருவரது கருத்துக்களும் தவறானதேயெனத் தீர்ப்பளிக்கிறார்.[5]

கௌதமர் : மூன்று வேதங்களிலும் புலமைமிக்க பிராமணர்களில் எவராவது பிரமனை எப்பொழுதாவது நேருக்கு நேர் கண்டுள்ளனரா?

வசிட்டர் : எவருமில்லை.

கௌதமர் : ஏழுதலைமுறைகளில் வாழ்ந்த எந்தப் பிராமணராவது பிரமனை நேருக்கு நேர் கண்டுள்ளனரா?

வசிட்டர் : எவருமில்லை.

கௌதமர் : அப்படியாயின், பிரமனையடைவதற்கு சரியான வழியிதென பிரமனைக் காணாதோர் கூறுவது மடத்தனமான தல்லவோ. தாமறியாப் பிரமனை மற்றவர்கள் அடையும் வழிவகை பற்றி மூன்று வேதங்களும் கூறுகின்றன. இது குருடனுக்கு குருடன் வழி காட்டுவதை ஒத்தது. மூன்று வேதங்களிலும் வல்லவர்களான பிராமணர்களின் கூற்றும் வினோதமானதாகவும் வீணான வெற்றுச் சொற்களாகவும் காணப்படுகிறது.

கௌதமர் : நிலவுலகத்திலுள்ள பெண்களெல்லோரிலும் மிக அழகிய பெண்ணை 'நான் நேசித்தேன், அவளுக்காகக் காத்திருக்கிறேன்' என ஒரு

வன் கூறினால் அந்தப் பெண் தெய்வ நங்கையோ? பிராமணப் பெண்ணோ? வைசிய குலத்தவளா அல்லது சூத்திரப் பெண்ணா? என்றே மற்றவர்கள் கேட்பார்கள். இதற்கு அவன் 'தனக்குத் தெரியாது' என்று கூறினால், நல்லது அவளுடைய பெயராவது உனக்குத் தெரியுமா? அவள் எந்தக் குடும்பத்தைச் சேர்ந்தவள்? நகரத்திலா கிராமத்திலா வசிக்கிறாள் எனக் கேட்பர். அதற்கும் 'எனக்குத் தெரியாதென' அவன் சொன்னால், நீ காதலித்தும் நீண்ட காலம் காத்திருந்தவளுமாகிய அந்தப் பெண்ணை நீ ஒரு பொழுதும் சந்தித்ததில்லையா? அவள் இன்னாள் என உனக்குத் தெரியாதா? என்றே மற்றவர்கள் கேட்பார்கள். இதற்கு அவன் 'ஆம்' எனப்பதிலளித்தால் நீ அவனது பதில் பற்றி என்ன நினைப்பாய் மடத்தனமான தென்றல்லவா கருதுவாய்?

வசிட்டர் : ஆம் அந்த மனிதர் கூறுவது மடத்தனமான தென்பேன்.

கௌதமர் : ஒருவன்தாதான் காணாத, ஒரு பொழுதும் அறியாத பெண்ணைப் பற்றிப் பேசுவதை ஒத்ததே பிரமத்தைப் பற்றிய மூன்று வேதங்களிலும் வல்லவர்களான பிராமணர்கள் பேசும் பேச்சுமாகும். அப்பிராமணர்களின் பேச்சு மடத்தனமானதல்லவா?

வசிட்டர் : உண்மைதான். மூன்று வேதங்களிலும் வல்லவர்களான பிராமணர்களின் பேச்சு மடத்தனமானதே.

கௌதமர் : நல்லது. தாமறியாததும் தாம் காணாததுமான பிரமனையடையும் வழிவகை பற்றியே வேதங்களில் வல்லவர்களான பிராமணர்கள் பேசுகிறார்கள். உண்மையில் அத்தகைய

தொரு பிரமன் இல்லை என்பது இப்பொழுது புலனாகிறதல்லவா?

கௌதமர் : ஒருவன் அகிராவதி என்ற இந்த ஆற்றின் இக்கரையிலிருந்து அக்கரைக்குச் செல்ல வேண்டியுள்ளது. ஆனால் ஆற்றிலோ நீர் நிறைந்து வெள்ளம் பெருக்கெடுத்த வண்ணமாயுள்ளது. இந்நிலையில் அவன் ஆற்றின் இக்கரையிலிருந்து மறுகரையே மறுகரையே இக்கரைக்கு வா என வேண்டுவதால் அல்லது பிரார்த்தனை செய்வதால் அக்கரை இக்கரைக்கு வருமா?

வசிட்டர் : நிச்சயமாக அக்கரை இக்கரைக்கு வரமுடியாது.

கௌதமர் : இது போலத்தான் மூன்று வேதங்களிலும் வல்லவர்களான பிராமணர்களும் தாம் செய்யும் வேள்விகளினால் இந்திரனே உன்னை அழைக்கிறோம். சோமனே உன்னை அழைக்கிறோம், வருணனே உன்னை அழைக்கிறோம். பிரஜாபதியே உன்னை அழைக்கிறோம் எனப் பிரார்த்திப்பதன் மூலம் அவர்கள் இங்கு வருவதில்லை. வேதங்களில் வல்லவர்களாயினும், தமக்குரிய தருமங்களை விடுத்து கிரியைகளைச் செய்வதால் மட்டும் அவர்கள் பிராமணர்களாகி விடுவதில்லை. பிரார்த்தனையினாலோ அல்லது வேறு தந்திரங்களினாலோ எவரும் பிரமனோடு ஒன்றிவிடுவதில்லை.

நியாயித்தலின் வழி உண்மையை அறியலாமென எடுத்துக் காட்டிய அக்கால மெய்யியலாளர்கள் தடியடி நியாயவகையை ஏற்றுக்கொண்டவர்கள் அல்ல. பலாத்காரத்தைப் பயன்படுத்தும் நியாயித்தலால் உண்மை ஒருபொழுதும் அறியப்படுவதில்லை. மெய்யியல் ஏற்றுக் கொள்ளும் நியாயித்தல் முறைக்கான வகைமாதிரியாக மிலிந்த அரசனின் சொல்

லாடல்கள் என்ற நூற்தொகுதியிலிருந்து பின்வரும் உரையாடலைத் தரலாம். இவ்வுரையாடல் மிலிந்த அரசனுக்கும் நாகசேனன் என்பாருக்குமிடையில் நடைபெற்றது.[6]

மிலிந்த அரசன் : வணக்கத்திற்குரியவரே! மீண்டும் என்னுடன் வாதம் புரிய நீர் வருதல் கூடுமோ?

நாகசேனன் : மேன்மைதங்கிய அரசனே நீர் ஒரு அறிஞரைப் போல என்னுடன் விவாதிக்கத் தயாரானால் உம்முடன் நான் விவாதிக்க உடன்படுவேன். ஆனால் விவாதத்தின் பொழுது ஒரு அரசனைப் போல நடக்க முற்படுவீராயின் உம்முடன் வாதம் புரிய என்னால் இயலாது.

மிலிந்த அரசன் : அறிஞர்கள் எவ்வாறு வாதம் புரிவார்கள்?

நாகசேனன் : அரசே அறிஞர் இருவர் தம்மிடையே விவாதிக்கும் பொழுது ஒருவர் விடும் தவறை மற்றவர் சுட்டிக் காட்டினால் அவர், தன் தவறைச் சுட்டிக் காட்டியதற்காக மற்றவர் மீது கோபம் கொள்ள மாட்டார். மாறாகத் தன் தவறையுணர்ந்து அதனைத் திருத்திக் கொள்வர். அறிஞர்களிற் கிடையிலான விவாதம் இத்தகையது.

மிலிந்த அரசன் : அரசர்கள் எவ்வாறு வாதிடுவார்கள்?

நாகசேனன் : விவாதத்தின் பொழுது அரசன் விடும் தவறை மற்றவர் சுட்டிக்காட்டினால் அல்லது அவன் கருத்திற்கு மாறாக ஒருவர் விவாதித்தால் அரசன் அவரைத் தண்டிக்க முயலுவான் இதுவே அரசர்கள் விவாதம் புரியும் முறையாகும்.

மெய்யியற் பிரச்சனை தொடர்பான உரையாடலிற்காதாரமாக இதே நூலில் வருகிற பிறிதொரு சொல்லாடலை எடுத்துக் காட்டலாம். இப்பகுதியில் நியாயத்தின் தன்மை பற்றியும், ஞானத்தின் இயல்பு பற்றியும் மிலிந்த அரசனும் நாகசேனனும் உரையாடுகின்றனர்.[7]

மிலிந்த அரசன் : நாகசேனரே நியாயித்தலினதும் ஞானத்தினதும் குணாதிசயங்கள் யாவை?

நாகசேனன் : நியாயம் பற்றிக் கொள்ளலையும், ஞானம் கட்டறுத்த நிலையையும் அடையாளங்களாகக் கொண்டிருக்கும்.

மிலிந்த அரசன் : தயவு செய்து சற்று விளக்கமாகக் கூறவும்.

நாகசேனன் : பார்லி அறுவடை செய்வதை நீர் கண்டதுண்டோ?

மிலிந்த அரசன் : ஆம்.

நாகசேனன் : பார்லியை எவ்வாறு அறுவடை செய்வார்கள்?

மிலிந்த அரசன் : இடது கையினால் பார்லிக் கதிர்களைப் பற்றிக் கொண்டு வலது கையினால் அறுவடை செய்வார்கள்.

நாகசேனன் : அதைப் போலவே ஞானியர் சிந்தனையால் மனதைப் பற்றிக் கொள்வர். ஞானத்தால் உணர்ச்சிகளின் பிடியிலிருந்தும் கட்டறுத்துக் கொள்வர். பற்றிக் கொள்ளுதல் நியாயித்தலினதும், கட்டறுத்தல் ஞானத்தினதும் குணாதிசயங்களாகக் காணப்படுகின்றன.

மிலிந்த அரசன் : நாகசேனரே நன்றே கூறினீர்.

சமயம், மெய்யியல் என்பன சார்ந்த சிந்தனைகள் எவ்வாறு இந்திய மரபிற் தோன்றி வளர்ந்து வந்தனவென்பதை

வேத - உபநிடத்கால இலக்கியங்களிலிருந்து மேலே தரப் பட்ட பகுதிகள் புரிய வைக்கின்றன. பிரபஞ்சத்தின் தோற் றம், கடவுளரின் தோற்றம், கிரியைகளின் இன்றியமையாமை ஆகியவை பற்றிய ஊகங்களிலிருந்து சமயம் தோற்றம் பெறு வதையும், அவ்வூகங்களின் நம்பகத்தன்மையை ஐயுறுவதிலி ருந்து மெய்யியல் ஆரம்பமாவதையும் இப்பகுதிகளால் அறி யமுடிகிறது. வேத - உபநிடத் காலச் சிந்தனையாளர்கள் மெய்யியலாய்விற்குரிய முறையியலாக நியாயித்தலைப் பயன்படுத்தினர். படிப்படியாக தராதர வடிவத்தைப் பெற்ற இவ்வாத முறையை அவர்கள் பயன்படுத்திய உதாரணங்களி லிருந்து கண்டு கொள்ளலாம்.

(சைவசித்தாந்தம் தொடர்பான சொல்லாடல்களை எடுத் துரைப்புகளாக முன்மொழியாது, எவ்வாறு விஞ்ஞான பூர்வ மாக மேற்கொள்ளுதல் வேண்டுமென்பதை சுட்டுமுகமாக இவ்வத்தியாயம் இணைக்கப்பட்டுள்ளது. எடுத்துரைப்பாளர் கள் மன்னிப்பார்களாக.)

அடிக்குறிப்புகள்:

1. **Satapatha Brahmana 11:1:6.**
2. **Rigveda 10:129**
3. **Chandogya Upanisad, 1:12:1-5.**
4. **Satapatha Brahamana, 11:4:1, 11:5:3**
5. **Tevigga Sutta, Chapter 1.**
6. **The Questions of King Millinda, 2:1:3.**
7. **Ibid, 2:1:9.**

சைவ சித்தாந்தம் - மறுபார்வை

சைவ சித்தாந்தம் பற்றிய ஆய்வு நூல்கள் தொடர்ந்து வருகின்றன. அண்மையில் வெளிவந்த நூல்களிலிருந்து சற்று வேறுபட்ட பார்வையில் இந்நூல் அமைகிறது. பக்தியுகத்தை யொட்டி சைவ சித்தாந்தத்தின் பிறப்பு, அதன் ஒழுக்கவியற் போதனை, முத்திக் கோட்பாடு ஆகியவற்றையும் இந்நூல் விளக்கும்.

சைவத்தை ஒரு நம்பிக்கையாகவும், சைவ சித்தாந்தம் அறிவுபூர்வமாக அந்த நம்பிக்கையை நெறிப்படுத்தித் தரும் மெய்யியலாகவும் புரிதலே சமகால ரீதியான அறிவு நிலைக்குரிய பார்வையாகும். விமர்சன ரீதியான அணுகுமுறையே ஐதீக நிலையிலிருந்து அறிவு நிலைக்கு எமது புரிதலை முன்னெடுத்துச் செல்லும் என்பதை உட்கிடையாகக் கொண்டது இந்நூல்.

இந்நூலாசிரியர் யாழ்ப்பாணப் பல்கலைக்கழக மெய்யியற் துறைப் பேராசிரியர். அவரது 'சைவ சித்தாந்த அறிவாராய்ச்சியியல்' என்ற நூல் ஏற்கனவே வெளிவந்து பாராட்டுப் பெற்றது; சைவ சித்தாந்தத்தையும் விஞ்ஞான பூர்வமாக ஆய்வதே வளர்ச்சிப் போக்கிற்கு உகந்தது என்ற கொள்கையுடையவர். இந்நூலும் பேராசிரியரின் புதிய நோக்கு ஆய்வு முறையை அறிமுகப்படுத்துகிறது.